Philosophie und Leben

7. JAHRGANG + 8. HEFT + AUGUST 1931

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Lessings Weltanschauung

Nach Hans Leisegang[1])

Im Lessing-Jahre 1929 — Lessing ist 1729 geboren — wurde vom Reichspräsidenten Hindenburg ein Preisausschreiben angeregt für die „beste, wissenschaftlich begründete und gemeinverständlich abgefaßte Darlegung von Lessings Weltanschauung". Das Ergebnis sollte bei der von der Stadt Braunschweig an Lessings 150. Todestage (gest. 15. Februar 1781) veranstalteten Feier bekanntgegeben werden. Unter 21 Arbeiten wurde der vorliegenden, von Professor Leisegang verfaßten der Preis zuerkannt. Sie wird in der Tat den Anforderungen des Preisausschreibens in hohem Maße gerecht: sie ist ein grundgelehrtes Werk und — man versteht sie doch! Gar manches Neue über Lessing ist daraus zu lernen.

Man ist gewohnt, in ihm nur den „Aufklärer", den scharfen Gegner des Theologen zu sehen. Unser Buch stellt klar, daß sich auch bei Lessing der Satz bestätigt: daß Kampf immer positive Beziehung, Gemeinsamkeit voraussetzt. Was sich wesensfremd, das ist einander gleichgültig, das bekämpft sich nicht. So entdeckt man denn auch hier in Lessing — den Theologen. Und nur aus seiner Theologie wird auch seine Weltanschauung verständlich (die Leisegang in allen Phasen ihrer Entwicklung darlegt).

Schon in seiner Schrift „Das Christentum der Vernunft" von 1753 finden wir bei Lessing ein tiefgrübelndes Nachsinnen über das Geheimnis der Dreieinigkeit, das ja von Anfang an im Zentrum christlicher Theologie stand.

Gott als das vollkommenste Wesen konnte sich nur mit der Betrachtung seiner Vollkommenheit beschäftigen; er konnte nur sich selbst denken. Er konnte das aber in zwiefacher Art: entweder denkt er alle seine Vollkommenheiten als einen Inbegriff auf einmal, als sein Ebenbild (seinen „Sohn"), oder er denkt seine Vollkommenheiten zerteilt und von Graden abgestuft, d. h. als Welt. Aber alles, was Gott denkt, das schafft er auch. So schafft er — von Anbeginn an, also wesensnotwendig — „Sohn" und „Welt".

[1]) „Lessings Weltanschauung", Leipzig, Meiner, 1931. XI, 205 S. Geh. 7,50 Mark, geb. 9,50 Mark.

Man kann den „Sohn" ein „Bild" Gottes nennen, aber es ist von Gott nicht zu unterscheiden; es ist ein „identisches Bild"[1]), weil man es denkt, sobald man Gott denkt, und es ohne Gott nicht denken kann. Je mehr aber zwei Dinge miteinander gemein haben, desto größer ist die Harmonie zwischen ihnen; und die Harmonie zwischen Gott Vater und Sohn nennt die Schrift den „Geist, welcher vom Vater und Sohne ausgeht".

Mit dieser Deutung der Dreieinigkeits-Dogmen ist für Lessing die Grundlage seiner Weltanschauung gegeben, die er auch noch in seinen letzten Lebensjahren gegen die Theologen verficht! Gott ist, soweit er sich selbst in seinem „Sohne" denkt, die Wahrheit, und er ist allein im Besitz der Wahrheit. In der Welt und in seinen Geschöpfen aber denkt Gott sich zerteilt, aus seinen Vollkommenheiten werden Unvollkommenheiten, aus der Wahrheit werden Irrtümer. Das liegt im Wesen der göttlichen Selbstentwicklung. So müssen von den Menschen auch die Irrtümer als „gottgewollt" begriffen werden. Durch sie führt Gott die zerteilten (und eben dadurch zu Irrtümern gewordenen) Wahrheiten zur ganzen Wahrheit, in sich selbst zurück.

Aus dieser Weltanschauung heraus erklären sich die bekannten, aber nie oft genug in Erinnerung zu bringenden Gedanken Lessings: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit bestehet. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. —

Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: ‚Wähle!', ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: ‚Vater, gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein.'" A. M.

Der Sinn des Schicksals

(nach der Lehre der Christengemeinschaft)

„Den modernen Menschen und Christen erkennt man daran, daß er mit seinem Schicksal ringt, bis er es versteht. In jedem Schicksal liegt ein Sinn, der enthüllt werden kann. Diesen Sinn erlebt derjenige, der sein Schicksal meistert, indem er in jene Seelentiefen durchstößt, wo

[1]) Lessings Scharfsinn in Ehren: aber ein „identisches Bild" ist ein Selbstwiderspruch; ein Bild kann dem Original völlig gleich sein, aber es bleibt von ihm — sofern es „Bild" ist, als etwas Zweites verschieden, ist mit ihm nie „identisch"!

sein ganzer Mensch sagen kann: Ja, so sei es! Ich habe es selbst gewollt!" (Aus Alfred Heidenreich, Im Angesicht des Schicksals. Stuttgart, Verlag der Christengemeinschaft, 1928, S. 15.)

Diese Auffassung und Deutung des Schicksals im Sinne der von Steiner und Rittelmeyer geistig geschaffenen „Christengemeinschaft" stellt Heidenreich zwei andere Auffassungen gegenüber: „Die alte kirchliche Frömmigkeit hat als höchste sittliche Haltung dem Schicksal gegenüber die geduldige Ergebung in Gottes Willen gelehrt. Beuge dich dem Unerforschlichen und trage dein Leid in Geduld. ‚Gib dich zufrieden und sei stille.'"

Anders die moderne naturalistische Weltanschauung. Sie ist für Ablenkung und Zerstreuung. „‚Man soll nicht soviel an sein Leid denken', sagt sie. Und im allerschlimmsten Fall gilt es, einen Entschluß zu fassen, der in die Worte ausbrechen könnte: ‚Schmerz, dich bring' ich um, du mich nicht!'"

Es ist unverkennbar, daß die Deutung der Christengemeinschaft der altkirchlichen insofern enger verwandt ist, als sie beide auf einer metaphysischen Lehre beruhen. Für beide ist in dem Schicksal, das den Menschen trifft, auch in dem schmerzlichsten, tragischsten, ja scheinbar sinnlosesten, doch ein verborgener Wert und Sinn schon vorhanden; nach altchristlicher Lehre hat Gott diesen Sinn hineingelegt und der Mensch hat sich darum dem Schicksal als einer weisen göttlichen Fügung einfach zu beugen, auch wenn er dessen geheimen Sinn nicht versteht. Nach neuchristlicher Lehre — die dem menschlichen Selbständigkeitsbedürfnis mehr Rechnung zu tragen sucht — hat der Mensch dieses Schicksal und seinen Sinn selbst gewollt und dadurch geschaffen.

Aber wie soll das möglich sein? Darauf wird eine metaphysische, ja mythische Antwort gegeben, nämlich in einem vorgeburtlichen Leben hat die Seele sich ihr Schicksal ausgesucht. „Der Mensch steigt als geistiges Wesen herab in die Geburt. An der Schwelle der Geburt steht ein Engel ... Er reicht uns den Trank des Vergessens am Schicksalstor der Verkörperung. Auch an der Schwelle der Geburt muß der Mensch ‚Lethe' (d. h. einen Vergessenheitstrank) trinken. Da ‚vergißt' er alle Gelöbnisse und Entschlüsse, die er im Angesicht Gottes für das kommende Leben abgelegt hat. Da hat er, von höherer Lebensbeurteilung aus und von jenseitiger Weisheit erleuchtet, gewisse Verhältnisse ins Auge gefaßt, die er im kommenden Leben auf sich nehmen will. Da will er in einen bestimmten Schicksalsleib hineinsteigen. Da sucht er sein Lebenskreuz aus, das er tragen will. Er sucht sich gern ein schweres; denn das fördert ihn mehr. Die Engel helfen ihm, es zu fügen. Dann steigt er herab. Verkörperung umnachtet ihn. Die mutigen Geistgedanken werden vergessen, sinken herab in sein tieferes Bewußtsein. Aber sie gehen nicht ganz

verloren, werden nicht wirkungslos. Sie wirken im ‚Unterbewußtsein'. Sie wirken als Zug des Herzens. Und ‚der Zug des Herzens ist des Schicksals Stimme'."

Es bedarf keines Nachweises, daß dies phantastische Mythologie ist, gegenüber der die altkirchliche Lehre durch ihre Einfachheit weit glaublicher erscheint. Auch wird man angesichts mancher unsäglich elender und drückender menschlicher Schicksale noch eher sich zu dem Glauben bringen können, Gott verbinde damit irgendwelchen geheimnisvollen Sinn, als daß man sich einreden könnte, man habe selbst in einem Vorleben bei klarem Bewußtsein ein solches Schicksal gewollt und sich geschaffen. [Wie übrigens?!]

Heidenreich selbst schreibt einmal (S. 29): „Wer würde nicht immer wieder durch die Tatsache erschüttert, daß fortgesetzt Menschenwesen den Boden dieser Welt betreten, die der erste Augenblick ihres Daseins schon völlig krank, gebrochen, verkrüppelt, lahm, blind, taub, blöd umnachtet aus der Verbindung kranker und verseuchter Elternleiber hervorgehen sieht." Aber selbst angesichts solcher heillos degenerierter Geschöpfe, aus denen „die Sünde der Eltern allzu laut zum Himmel schreit", bringt er es fertig, den Gedanken auszusprechen: „Kann es nicht für die Entwicklung einer Seele auf ihrem Ewigkeitspfade von unfaßbarer Bedeutung sein, ein Erdenleben ‚umnachtet' hinzubringen."

Man erkennt ohne weiteres, wie von diesem neu christlichen Mythus der Schritt zur Passivität und zum Quietismus ebenso klein ist wie vom altchristlichen her. Beidemal wird nämlich das Schwergewicht des Daseins vom Diesseits verlegt in ein geglaubtes Jenseits, in dem man seine Phantasie frei walten lassen kann, so daß auch das Unwahrscheinlichste als „möglich" erscheint.

Was liegt dann näher, als allem menschlichen Unheil gegenüber — auch wo es augenscheinlich auf Torheit, Leidenschaftlichkeit, Verantwortungslosigkeit, Selbstsucht zurückgeht — die Hände in den Schoß zu legen?! „Kann es nicht sein, daß es für Menschenseelen auf ihrem ‚Ewigkeitspfade' ‚von unfaßbarer Bedeutung' wäre, durch jenes Unheil hindurch zu müssen?! So wird man sich nicht wundern, daß Heidenreich eine Bevölkerungspolitik, die auf ‚Hervorbringen gesunder Kinder' abzielt, als ‚eng, sündhaft und unfruchtbar' beurteilt, und meint, sie stamme aus einem Denken, das nicht wisse, was ‚Erbsünde' sei. Im Gegenteil, nur wer die Augen durch einen mythologischen Nebel sich verschließt für die offen zutage liegenden Gesetze der Vererbung und für die Gewissenlosigkeit, mit der heute vielfach noch von degenerierten Eltern unter den schädlichsten Bedingungen (etwa im Rausch oder gegen den Willen der Mutter usw.) Kinder erzeugt werden, der kann sich von der

sittlichen Pflicht entbinden, für eine gesunde Bevölkerungspolitik einzutreten."

Man braucht deshalb durchaus nicht — wozu der Naturalismus neigt — in den Menschen lediglich „Exemplare" von „Rassen" zu sehen; man kann vielmehr Blick haben für menschliche Freiheit und Selbstbestimmung und für die Fähigkeit des Menschen, sein Schicksal zu meistern. Der „Naturalismus" ist eben nicht die einzige Welt- und Lebensanschauung, die neben der christlichen (alter oder neuer Prägung) in Betracht käme. Philosophisch weit bedeutsamer ist der ethische Idealismus. Auch er lehnt es freilich (wie in der Regel der Naturalismus) ab, durch metaphysische Phantasien sich den Blick vom Diesseits, von seinen Nöten und Aufgaben ablenken und sich in einen bequemen Quietismus einlullen zu lassen, aber anderseits sieht er nicht, wie der Naturalismus dies in der Regel tut, im Glück den Sinn des Menschenlebens. Gegenüber schweren und sinnwidrigen Schicksalsschlägen ist darum auch nicht „Ablenkung und Zerstreuung" sein einziger Ausweg. Bisweilen mag dies der richtige Weg sein. Jedenfalls ist es aber von größter Bedeutung: wodurch man sich von dem unfruchtbaren Versinken in das eigene Leid „ablenkt". Geschieht dies nur durch „Zerstreuung" im üblichen Sinne, so kann das höchstens flachen Naturen helfen. Tiefere, ernstere Menschen werden nur dadurch hartes Geschick überwinden, daß sie sich darauf besinnen, was sie noch anderen sein und leisten können. So werden sie nicht in metaphysischen Phantasien irgendeinen geheimen (gott- oder selbstgewollten) „Sinn" in ihrem Schicksal suchen, sondern sie werden sich fragen und mit ihrem Gewissen zu Rate gehen, wie sie, auch angesichts harter Schicksalsschläge, ihrem weiteren Leben „Sinn" durch wertvolle Betätigung geben können.

Dogmenlose Religion

Nach F. H. Marneck

Denkt man über die heutige religiöse Lage nach, so drängen sich vor allem zwei Tatsachen auf: erstens, für den wirklich Gläubigen bedeutet die Religion einen hohen Wert: „Sie gewährt ihm Trost im Leiden, stärkt ihn im Kampf und in den Anfechtungen des Lebens, gibt ihm inneren Frieden und in Momenten gesteigerten Gefühlslebens einen Vorgeschmack jener Glückseligkeit, die er nach dem Tode erwartet, und läßt ihn am Grab seiner Lieben auf ein Wiedersehen in einem schöneren und besseren Leben hoffen."

Zweitens: dem im wissenschaftlichen und philosophischen Denken wirklich geschulten Menschen ist es meist nicht mehr möglich, die christlichen

Lehren von dem allweisen, allgütigen und allmächtigen persönlichen Gott mit innerer Wahrhaftigkeit anzuerkennen. Zu schwer sind die — im Theodizeeproblem gipfelnden — Bedenken[1]), die dem entgegenstehen.

Angesichts dieser beiden Tatsachen erhebt sich die Frage, ob denn solche kritisch Denkende, die aus intellektueller Redlichkeit sich jene Glaubenssätze nicht mehr zu eigen machen können, auf Religion überhaupt verzichten oder sie wohl gar — nach Art der „Gottlosen" — bekämpfen müssen. Anders ausgedrückt: sind die tröstenden, stärkenden und beglückenden Wirkungen der Religion untrennbar mit dem Glauben an jene Dogmen verknüpft, und muß jeder, der diesen Glauben nicht mehr teilen kann, sie entbehren?

Dieses gerade für unsere Zeit außerordentlich wichtige Problem hat F. H. Marneck in seinem Buche „Glaubenslose Religion", München, Reinhardt 1931[2]) in tiefdringender Weise untersucht. Er gelangt dabei zu dem Ergebnis: auch für den „Ungläubigen" (im kirchlichen Sinne), für den „Agnostiker" (d. h. den, der das „Jenseitige", das „Transzendente" für unerkennbar hält) gibt es Religion.

Und wie begründet er dies Ergebnis? Die neuere Religionspsychologie, besonders Rudolf Ottos bekanntes Buch über „das Heilige" (1917 u. ö.) hat gezeigt, daß das Bejahen von Glaubenssätzen, also die verstandesmäßige (rationale) Seite der Religiosität (d. h. des Erlebens der Religion) nicht die Hauptsache ausmacht, daß vielmehr irrationale Elemente, nämlich Gefühle, den eigentlichen Kern des religiösen Erlebens bilden.

Otto scheidet dabei zwei Gruppen solcher Gefühle. In der einen wird das Göttliche erlebt als ein tremendum, d. h. als etwas, das Angst und Schrecken erregt. Auf diese Art religiösen Erlebens wird man gern verzichten. Die andere Gruppe der Gefühle wird durch jene Seite des Göttlichen bedingt, die Otto das fascinosum nennt, durch das Anziehende, Beglückende, Beseligende. Die religiösen Erlebnisse dieser Art, so meint Marneck, sind auch dem Agnostiker zugänglich. (Freilich gibt er zu, daß der Gläubige in seinem Glauben „ein unschätzbares Mittel zur Auslösung religiöser Stimmungen besitze, das dem Ungläubigen verschlossen bleibe.")

Als durchschlagendsten Beweis dafür, daß die Beseligungen der Religion (wie sie am reinsten von Mystikern erlebt werden) auch dem Agnostiker zugänglich seien, führt er den Buddhismus an. Der Gottesbegriff spiele bei Buddha keine Rolle, sein Verhalten sei streng agnostisch, und doch führe der Buddhismus seine Anhänger auf dem Wege der

[1]) Die eingehende Erörterung des Theodizeeproblems im Jahrg. 1930, H. 10 f. und im Jahrg. 1931, H. 5, bietet ja davon ein eindrucksvolles Bild.

[2]) 197 S. Geh. 5,80 Mark, geb. 7,50 Mark.

Versenkung zu Zuständen höchster Glückseligkeit, die im Nirwana gipfelten.

Marneck verweist ferner auf Äußerungen von Mystikern verschiedener Zeiten, deren „Gott" vom Gott der christlichen Kirchen, des Judentums und des Islams „himmelweit verschieden sei": Er ist das „Ur-eine" (Plotin), „ein lauter, pur, klar Ein, gesondert von aller Zweiheit" (Eckhart), und dieses Eine ist gänzlich unpersönlich, aller anthropomorphen [menschenähnlichen] Züge bar, „weder denkend noch wollend, ohne Selbstbewußtsein" (Plotin), „ein Nicht-Gott, Nicht-Geist, Nicht-Person" (Eckhart). Ja, er verflüchtigt sich ins vollständig Negative: „Er ist erhaben selbst über das Sein", wie Plotin sagt, „ein lauter Nichts", wie Angelus Silesius sich ausdrückt; „die Gottheit ist so arm und so bloß und so ledig, als ob sie nicht wäre" (Eckhart).

Marneck zieht aus solchen Äußerungen von Mystikern den Schluß: „Hier bleibt vom Gottesbegriff kaum etwas anderes übrig als das Gefühl von einem wunderbaren Etwas auf dem Grund der menschlichen Seele. Vom Standpunkt der Kirche ist das alles reinster Unglaube, und die konsequenten Mystiker standen auch meist in einem inneren Gegensatz zur Kirche, auch wenn sie sich ihr äußerlich unterwarfen."

Marneck verweist in diesem Zusammenhang auf Aussprüche Schleiermachers in jüngeren Jahren: „Die Religion blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge entschwanden"; „Auf meinem Standpunkt kann der Glaube ‚Kein Gott, keine Religion' gar nicht stattfinden"; „Eine Religion ohne Gott kann besser sein als eine andere mit Gott."

Weiter nennt er als Gewährsmann für die Trennbarkeit der Religion (genauer: der Religiosität) vom Gottesglauben einen neueren Theologen W. Knevels. Dieser erklärt in seiner Schrift „Simmels Religionstheorie" (Leipzig 1920, S. 22 ff.): „Alle philosophischen[1]) Aufstellungen eines Gottesgedankens, alle Beweise und Begründungen des Daseins Gottes gehören nicht in die Religion ... Gottesbeweis ist Gotteslästerung. Die verstandesmäßige Erfassung ihrer Objekte würde die Religion herabsetzen, entwürdigen, ja zerstören ... Die einzige Begründung liegt in der religiösen Erfahrung, dem religiösen Erlebnis selbst ... Gefühls- und Gemütsleben sind der Wurzelboden der Religion." ... „Wer nach Gott sich sehnt, ohne seine Existenz annehmen zu können, hat schon Religion; wer an die Existenz Gottes ‚glaubt', ohne mit ihm in Beziehung zu stehen, hat keine."

[1]) Das Gleiche würde natürlich auch für die theologischen Aufstellungen gelten; denn diese beruhen ja auf einem philosophischen Nachdenken, freilich einem solchen, das nicht „voraussetzungslos" vorgeht, sondern die Geltung eines religiösen Glaubens voraussetzt.

Diese Äußerungen älterer und jüngerer Mystiker klingen ja meist so, als lehnten sie allen Gottesglauben ab, und so versteht man auch, warum Marneck, der für diese mystische Religiosität eintritt, sein Buch „Glaubenslose Religion" betitelt.

Indessen ist nicht zu übersehen, daß jene Ablehnung des Gottesglaubens psychologisch zu verstehen und zu deuten ist aus dem Gefühl dieser mystisch Religiösen, daß die theologischen Begriffe und Lehren von Gott dessen unendlichem und geheimnisvollem Wesen nicht gerecht werden.

Mir will scheinen, daß im Anschluß an den allgemeinen Sprachgebrauch ein Erleben nur dann noch als „religiös" bezeichnet werden kann, wenn sein Gefühlsgehalt doch in Beziehung steht zu dem, was als das Tiefste, Letzte, Beherrschende, Wertvollste der Wirklichkeit in ihrer Ganzheit geahnt oder sonst irgendwie erlebt wird. Dies Erleben „des Göttlichen" mag sich dann bei dem Mystiker steigern zu dem beseligenden Gefühl völliger Vereinigung (unio mystica). Insofern möchte ich meinen, daß auch in der mystischen Religiosität, die Marneck noch für den kritischen Menschen der Gegenwart als möglich ansieht, ein gewisser „Glaube" an ein „Göttliches" (wenn auch allgemeinster Fassung) enthalten ist.

Ich möchte darum lieber von „dogmenfreier" als von „glaubensloser" Religion sprechen.

Mithin kann der intellektuelle Gehalt der Religiosität ein außerordentlich verschiedener sein. Die Möglichkeit für den kritisch denkenden Menschen, in dem sich unüberwindliche Zweifel und Bedenken gegen theologische Begriffe und Lehren regen, doch „religiös" zu bleiben, würde darin bestehen, daß er jenes intellektuelle Vorstellungs- und Begriffsmäßige soweit aus seiner Religiosität ausschaltet oder seiner ihm zu weitgehenden Bestimmtheit entkleidet, als seine „intellektuelle Redlichkeit" von ihm fordert. So ist auch der Genfer Psychologe Flournoy auf Grund einer Anzahl religiöser Selbstbekenntnisse zu dem Ergebnis gekommen: „Es gibt Leute, bei denen ein vollständig feststehendes und präzises Lehrsystem ganz fertig von außen herangetragen und mit dem Verstande aufgenommen ist und als unentbehrliche Grundbedingung ihres religiösen Lebens empfunden wird. Dagegen gibt es andere, denen jedes derartige System, selbst jede dogmatische Behauptung irgendwelcher Art den Eindruck einer überflüssigen Wiederholung macht, ja sogar eines lästigen Hindernisses für die Entwicklung inneren Lebens, und bei denen die religiöse Ausgestaltung wesentlich darin bestanden hat, sich von der Verstandeskruste zu befreien, die Umgebung und Erziehung ihnen aufgelegt hatten, nicht um sich eine andere zurechtzumachen, sondern um nur die unmittelbare, gewissermaßen ganz nackte innere Erfahrung zu bewahren.

Marneck hat nun — und das bildet den Hauptteil seines Buches — näher ausgeführt, wie bei einer solchen Entwicklung für die intellektuellen Bestandteile des Glaubens, auf die man aus Wahrhaftigkeit verzichten muß, Ersatz gewonnen werden kann aus Gefühlen, die dem religiösen verwandt sind und die er darum als „religiöse Gefühle im weiteren Sinne" anspricht. Er versteht darunter erotische, ästhetische, soziale Gefühle, endlich das Arbeitsglück, das Gefühl der Gesundheit und Kraft.

Auf die reichhaltigen und feinsinnigen Ausführungen über diese Punkte soll hier nur hingewiesen werden.

Johannes Müller über das Theodizeeproblem

Von August Messer

Johannes Müller[1] (Elmau) ist (im 26. Bd. seiner „Grünen Blätter" 1924, S. 181 ff.) auf das Theodizeeproblem eingegangen, wenigstens auf die darin enthaltene Frage, wie sich das Leiden der Tierwelt erklärt: „Die meisten Tiere leben von Mord, die Kleineren werden von den Größeren gemartert oder verschluckt. Können wir da von Gottes Fürsorge und Liebe sprechen?"

Müller antwortet darauf: „Ganz gewiß. Ob ich von Gottes Liebe und Fürsorge sprechen kann, hängt von meiner persönlichen Erfahrung ab. Diese Erfahrung kann nicht beeinträchtigt werden durch irgend etwas, was sich damit nicht zu vertragen scheint."

Aber solche persönliche Erfahrung würde ihn doch nur zu dem Satze berechtigen: Gott sorgt für Johannes Müller; aber nicht zu der „abstrakten" und „theoretischen" (S. 182), daß „für alle Wesen in der überschwenglichsten Weise gesorgt wird" („Reden Jesu", 3. Bd., S. 68).

Müller bemerkt weiter: „Es wird hier der Gegensatz von einer gedachten Liebe und Fürsorge Gottes zu der Tatsache, daß die Tiere sich voneinander nähren, und daß in der Tierwelt viel Grausamkeit herrscht, vor Augen gestellt. Was ist denn Liebe Gottes? Kennen Sie die Liebe Gottes? ...[2])" (S. 182).

Fürwahr, eine seltsame Apologetik, die aber Müller nicht allein eigen ist!

Zunächst spricht er von der Liebe Gottes in dem allgemein üblichen Sinne, nach dem eben Liebe unvereinbar erscheint mit Grausamkeit.

Sobald nun aber auf das Morden in der Tierwelt hingewiesen wird, da erinnert sich Müller: „daß Gott etwas gänzlich Grundanderes ist, als

[1]) Über ihn habe ich schon im Jahrg. 1926 mehrere Aufsätze gebracht.
[2]) Von mir gesperrt.

Menschen es sind, so daß wir uns gar keine Vorstellung von ihm machen können, und daß er das unzugänglichste Geheimnis ist, das es für unser Forschen gibt" (S. 183).

Ist Gott für uns „völlig unbegreiflich", „absolut unfaßlich" (a. a. O.), so können wir ihm aber doch nicht die Eigenschaft der Liebe beilegen!

Diese logisch zwingende Folgerung wird aber *nicht* gezogen; vielmehr wird ruhig weiter behauptet: „Er kann sich sehr wohl mit der Liebe Gottes vertragen, daß Tiere andere töten, um leben zu können" (a. a. O.).

Nun freilich, wenn wir gar nicht wissen, was die „Liebe" Gottes ist, dann kann ja alles mögliche mit ihr vereinbar sein. Nur bleibt völlig unbegreiflich, warum wir eine uns unbekannte Eigenschaft Gottes gerade — „Liebe" nennen.

Psychologisch verständlich ist es freilich, warum Müller das tut; denn daß „Gott die Liebe ist", wirkt augenscheinlich als feste, nie wankend gewordene Vorstellungsverknüpfung (Assoziation) in ihm von Kindheit an.

So versteht man auch persönliche Bekenntnisse wie die: „Ich habe auch noch nie den Ehrgeiz gehabt, die göttliche Vernunft zu ergründen und Gott zu rechtfertigen. Das kommt mir direkt komisch vor" (S. 184). „Auf den Gedanken, daß ich mit Gott rechten könnte über einzelne Dinge, daß das so ist und nicht anders, oder ihn gar herausfordere: ‚Wie verträgt sich deine Liebe mit dieser Grausamkeit?', auf solch eine Waghalsigkeit, um nicht zu sagen Blasphemie, bin ich, offen gestanden, noch nicht gekommen" (S. 185).

Also ein Mann, der seit Jahrzehnten so unübersehbar viel über Gott und sein Verhältnis zu Welt und Mensch geredet und geschrieben hat, bekennt an der Schwelle seines Greisenalters, daß ihm das Theodizeeproblem, das seit Hiobs Tagen so viele Fromme aufs tiefste erschüttert hat, „direkt komisch" vorkomme!!

Wir versuchen aber auch diese Äußerung Müllers zu verstehen. Er mißbilligt es wohl, wenn der Mensch in seiner Kleinheit die Welt kritisieren und mit dem Weltgrund — „rechten" will.

Demgegenüber sei nun betont, daß *unsere* Erörterung des Theodizeeproblems einen *anderen* Sinn hat. Wir rechten nicht mit der Welt und ihrem Urgrund (Gott), sondern mit Theologen.

Was unsere Kritik herausfordert, das ist deren Behauptung, aus dem Weltbestand (mit allen seinen Unwerten) könne doch die Existenz eines allweisen, allgütigen, allmächtigen Gottes mit Sicherheit erkannt und bewiesen werden. *Dagegen* richten sich unsere Bedenken. Sie richten sich also auch gegen Müller, sofern er die theologische Lehre von der „Liebe und Fürsorge Gottes" ohne weiteres als gültig übernimmt.

Lesefrüchte

Zum Theodizeeproblem

„Die größte aller theologischen Verlegenheiten ist die, die unendliche Güte Gottes mit seiner Allmacht zu vereinen. Nichts macht dem Glauben des gemeinen Mannes schwerer zu schaffen als das Dasein eines gänzlich unverständlichen Leidens in der Welt. Das Rätsel, das Hiob quälte, beunruhigt immer noch jeden Frommen, der die fürchterliche Ungerechtigkeit in der Natur betrachtet. Wäre kein Schmerz in der Welt, mit Ausnahme dessen, den verantwortliche Wesen fühlen, wenn sie bewußt ein sittliches Gesetz übertreten haben, so gäbe es natürlich kein Problem des Übels. Schmerz wäre nichts als eine Strafe, die man verstehen kann. Der Schmerz aber, den die leiden, die nach allen menschlichen Maßstäben unschuldig sind, Kinder, Tiere z. B., fügt sich in kein vernünftiges Lehrgebäude von Lohn und Strafe ein und hat sich nie eingefügt. Die klassischen Versuche, das Problem des Übels zu lösen, fälschen stets offensichtlich die Obersätze in dem Schluß. Diese Fälschung mag eine Zeitlang den Fragenden befriedigen, aber sie löst das Problem nicht. Darum drängt es sich immer wieder auf.

Die vorgeschlagenen Lösungen lassen immer je eine der Eigenschaften Gottes außer acht: stillschweigend oder sonstwie wird entweder seine unendliche Liebe oder seine unendliche Macht verleugnet. Im Alten Testament, wenigstens in seinen älteren Teilen, wird die Macht Gottes auf Kosten seiner Güte verherrlicht. Es ist einfach unmöglich, nach menschlichen Maßstäben, und wenn man beim verständlichen Sinn der Worte bleibt, Jahve als vollkommen gut zu betrachten. Seine Grausamkeit ist offenkundig, und seine launenhafte Willkür ist die eines orientalischen Despoten. ... Für die alten Hebräer, die Gott auf diese Art auffaßten, gab es das Problem des Übels nicht, weil es ihnen nicht beikam, daß ein Herrscher nicht bloß groß und mächtig, sondern auch gerecht und gut sein sollte.

Als die Menschen zu dem Glauben kamen, Gott müsse gerecht, wohlwollend und liebevoll sein, drängte sich das Problem bald auf. Und im Buche Hiob, das aus dem 5. oder 6. Jahrhundert vor Christi stammen soll, haben wir ein schmerzliches Ringen um seine Lösung." (Aber die Lösung wird nicht gefunden. Für *uns* hat sich der Schwerpunkt des Problems verschoben:) „Weg von dem Versuch, die Wege Gottes in der gegebenen Welt unter Voraussetzung der gegebenen Natur und Menschenart zu erklären, hin zu dem Versuch, die Wege zu entdecken, *wie man die Menschen zur Überwindung des Übels ausrüste*. ... Die heutigen Menschen versuchen nicht, das Übel zu ergründen, um es hinzunehmen; sie suchen es nicht zu *leugnen*, damit sie es nicht ergründen müssen; sie *erklären* es, damit sie es *mit ihm aufnehmen können*." (Aus Walter Lippmann, Die Lebensform des modernen Menschen, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1930, S. 227 ff.)

Aussprache

Vorbemerkung: Es gibt in der Philosophie „ewige Probleme"; deshalb „ewig", weil sie als sinnvolle Fragen sich aufdrängen, aber doch nicht — soweit wir wenigstens bis jetzt erkennen — in allgemeingültiger Weise beantwortet werden können. Wenn aber schon die Probleme ewige sind, so können wir doch hier das Gespräch darüber nicht ewig fortsetzen. Das wäre jedenfalls nicht der Weg, unserer Zeitschrift ewige Dauer zu sichern. Also mußte sich die Schriftleitung entschließen, „hart" zu werden. Es gelang ihr in der Tat durch Aufbietung aller Energie, „*Achilles und die Schildkröte*" abzuwehren[1]). Aber während dieses verzweifelten Kampfes hatte sich das „*Theodizeeproblem*" und die „*Relativitätstheorie*" nochmals hereingedrängt. Nun soll auch damit Schluß sein — wenigstens für längere Zeit! A. M.

[1]) Wir hatten ihnen wiederholt Zutritt gewährt (vgl. über das logische Paradoxon des Zeno, Jg. 1929, H. 8, S. 217 f., H. 12, S. 364; Jg. 1930, H. 2, S. 54 f., H. 8, S. 235 f.). Jedoch abermals klopfte man deshalb an.

I. Zum Theodizeeproblem

I.

Ich werde zuerst die Frage zu beantworten versuchen: Warum muß der Mensch leiden? Was hat das Übel für einen Sinn?

Vermutlich wird das, was ich in erster Linie als Sinn des Übels ansehe, allgemein nur als selbstverständliche Folgeerscheinung bewertet. Bei den weniger großen Unannehmlichkeiten des täglichen Lebens und auch bei schwereren Vorkommnissen ist man sich vielfach ohne weiteres darüber klar, daß etwas nicht richtig gemacht wurde; man sucht nach den realen Ursachen des Übels und gleichgültig, ob man diese zu erkennen vermag oder nicht, gibt man im allgemeinen dann aber doch dem Übel sogleich einen Sinn: Zu erkennen, wie das Übel entsteht und dadurch zu lernen, es zu verhüten. Diese erste und nächstliegende Sinngebung findet beim philosophisch eingestellten Menschen grundsätzlich in weitestem Sinne Anwendung. Ob dabei das Übel durch reine Unkenntnis der Dinge entsteht oder ob man von Unachtsamkeit oder von Not oder von bösem Willen sprechen kann, ob ein Verschulden vorliegt oder nicht, der allgemeine Sinn, die Natur der Dinge, die das Übel verursachen, zu erkennen, ist immer gegeben. Dieser Sinn ginge erst dann verloren, wenn man glauben müßte, daß alle mögliche Erkenntnis nicht dazu hinreichen würde, ein Übel zu vermeiden.

Neben diesem allgemeinen Sinn, den ich nachher noch weiter behandeln möchte, hat das Übel bekanntlich noch in einiger anderer Hinsicht einen Sinn. Der Vollständigkeit halber will ich dies kurz streifen. Wenn der Mensch ein Übel verursacht und er weiß sich nicht wenigstens vor sich selber irgendwie zu rechtfertigen, so nimmt er eine „Schuld" auf sich. Das Schuldempfinden verlangt Wiedergutmachung oder entsprechende Sühne. „Entsprechende Sühne" aber heißt strenggenommen, ein ebenso großes Leiden auf sich zu nehmen, als man andern zugefügt hat, und hier liegt dann also der Sinn des Leidens in der Befreiung von der Schuld. Wenn sich das Schuldempfinden im allgemeinen verhältnismäßig wenig bemerkbar macht, so liegt es wohl daran, daß der Mensch gewöhnlich gar nicht zu ermessen vermag, ob und in welchem Maße sein Tun für den andern von Übel ist, und wo er es weiß, weiß er sich auch fast immer auf irgendeine Art vor sich selber zu entschuldigen. Indessen möchte ich auch annehmen, daß mehr oder weniger bewußtes oder unbewußtes Schuldigsein dem Menschen, auch wenn er nicht „gläubig" ist, dazu verhilft, die Übel, die ihm das Leben auferlegt, leichter hinzunehmen.

Mitunter bringt das Übel Segen, und man empfindet es als ein Verdienst. Ich möchte auch glauben, daß nichts die Menschen so sehr miteinander verbindet, als die Existenz des Übels.

Der Schmerz ist gewissermaßen die Fortsetzung des Wohlgefühls; wo das eine aufhört, fängt das andere an. Das eine ist Ausdruck des Lebens, das andere der Ausdruck seiner Zerstörung. Jede Gefahr und auch die Größe der Gefahr für das Leben durch Krankheit erkennen wir am Schmerz. Somit dient also der Schmerz der Erhaltung des Lebens.

Um jetzt auf den zuerst angeführten Sinn zurückzukommen, steht zunächst die Frage im Vordergrund: Ist es glaubhaft, daß sich der Mensch jemals durch Erkenntnis von Ursache und Wirkung vom Übel befreien kann? Ich möchte das unbedingt bejahen. Ich sehe keinen zwingenden Grund, es nicht zu glauben. Wenn ich keinen möglichen Weg zur Verhütung eines Übels sehe, so beweist das nicht im geringsten, daß es auch keinen gibt. Zwar halte ich es zum Beispiel durchaus nicht für wahrscheinlich, daß sich jemals ein Erdbeben verhüten läßt, aber daß man ihm ausweichen kann, indem sich die Erdbebenzone feststellen und der Zeitpunkt seines Eintretens berechnen läßt, das halte ich entschieden für möglich. Wenn ein solches Naturereignis dem Menschen nichts anhaben kann, so ist es kein Übel, im Gegenteil, es könnte in seinem Interesse eine Notwendigkeit sein.

Ich glaube also an die fortschreitende Erkenntnis; das große Wort heißt: Werden. Der Mensch muß sich seine Welt so gestalten und vor allem sich selbst so verstehen lernen, daß nicht nur das Übel vermieden wird, sondern die Welt ihm auch das Beste gibt, was sie zu geben vermag. Das ist allerdings ein langer Weg. Erkenntnis zu gewinnen ist an sich bekanntlich schwer und fordert viel Zeit. Und um in

jeder Sache zu wissen, was das Richtige und Beste ist, muß erst alles Falsche und Unvollkommene durchgekostet und erkannt sein. Aber mögen auch noch so viele Generationen an dieser Aufgabe vergehen, das Ziel ist den Einsatz und die große Mühe wert. Was bedeutet diese Zeit des Werdens gegenüber einer Zeit, die endlos ist? Wenn wir auch heute mehr denn je von Nöten und Übeln bedrängt sind, so sehen wir die wachsende Erkenntnis und die vorwärtsschreitende Entwicklung dennoch um so deutlicher. Die Welt hat sich in allen Dingen schon gewaltig verändert, und jede Veränderung ist für die Entwicklung ein Fortschritt, auch wenn sie keine Besserung bringt. Man ändert nur, um zu verbessern, aber die meisten Veränderungen erweisen sich eben als Unvollkommenheiten und Irrwege, die aber doch notwendig gegangen werden müssen, um sie zu kennen. Und jedes mögliche Geschehen kann natürlich nur durch immerwiederkehrendes Erleben in seinem Wesen und seinen Zusammenhängen hinreichend erforscht werden, um es zu beherrschen, selbst wenn es das größte Übel ist.

Der Mensch wird sich also, wie ich glaube, „die Erde untertan" und dieses Wort bis in seine letzte Konsequenz wahr machen; vor allem wird er durch Erkenntnis seines eigenen Wesens sicherlich einmal dahin kommen, über das Leben Herr zu sein. Wenn Erkenntnis uns in den Stand setzt, das Übel zu bezwingen und uns vom Leiden zu befreien, so ist umgekehrt das Fehlen der Erkenntnis auch die eigentliche Ursache alles Leidens. Ich will hier noch einen Schritt weitergehen und sagen, daß Mangel an Erkenntnis wahrscheinlich auch die Ursache des Sterbens ist. Aber wenn dem auch nicht so ist, wenn ich auch nur glaube, daß spätere Geschlechter einmal den Gewinn aus einer langen Entwicklungszeit haben werden, so kann mich dieser Gedanke dennoch nicht unbedingt zufriedenstellen. Denn Hunderte von Generationen sind den schweren Erkenntnisweg gegangen, haben alle Mühsal und alle Übel durchgekostet, während der Gewinn aus diesem großen Leidensweg dann also einmal denen zufallen würde, die eigentlich am wenigsten oder gar nichts für das große Ziel getan und erduldet haben. Daß sich so das große Werden erfüllt, erscheint mir doch kaum glaubhaft.

Man ist in Weltanschauungsfragen letztlich darauf angewiesen, das zu glauben, was man für sinnvoll hält. Und daß man das tut, versteht sich wohl von selbst. Unser ganzes Wollen und Streben ist auf Sinn und Wert gerichtet; außerdem finden wir die Welt selbst in vollkommenster Weise sinnvoll angelegt. So ist es sinnvoll, zu denken, daß alle Leiden nicht umsonst, daß sie vielmehr eine grundsätzlich notwendige Voraussetzung sind für das Werden einer freien und glücklichen Welt, aber daß diejenigen, die während der Entwicklungszeit das Leben in seiner ganzen Schwere ertragen mußten, für sich selbst nichts ernten als den Tod, ist schlechterdings sinnwidrig. Es ist vollkommen unvereinbar mit unserem sittlichen Wollen und Gerechtigkeitssinn und insofern also nicht glaubwürdig. Ich könnte eher annehmen, daß sich der Sinn des Leidens nur an denen erfüllt, die durch ein Leben in Not und Leiden dem großen Ziel gedient haben. Man darf es wohl für unwahrscheinlich halten, daß sich das Weltgeschehen weniger sinnvoll erweist, als es unserer Auffassung entspricht; viel eher würde ich glauben, daß die Erfüllung vollkommener sein wird, als wir sie uns denken.

Und nun die Folgerungen, die sich aus diesen Überlegungen wohl von selbst ergeben. Daß es, indem der Mensch stirbt, mit ihm nicht zu Ende ist, darf ich ruhig glauben. Ich kann es freilich um so leichter deshalb, weil die dargelegten Gedankengänge mit diesbezüglichen Lehren des Evangeliums übereinstimmen. Indem ich dieses Gebiet berühre und einige Bibelworte zitiere, verlasse ich wohl den philosophischen Standpunkt nicht, da solche ja nur geeignet sind, eigene Gedanken zu bestätigen. Zwar muß ich hierbei einräumen, daß ich den bekannten Satz: „Der Leib wird am Jüngsten Tage auferstehen, sich mit der Seele wieder verbinden und an ihrer Glückseligkeit teilhaben", nicht zu denken wagen würde, wenn er nicht in der Bibel stände. Aber dann gibt es auch ein Wort, das heißt: „Und die Letzten werden die Ersten sein." Das verstehe ich nur so, daß die Menschen, welche am Ende der Entwicklungszeit leben, als die „Letzten" gelten und also die „Ersten" sein werden, denen die Befreiung zuteil wird. Und sie werden vielleicht deshalb die „Letzten" genannt, weil dann

vermutlich auch der „Jüngste Tag", die große Wende kommt. So läßt sich gewiß noch manches anführen, wovon jedoch, um im Rahmen des Themas zu bleiben, abgesehen sei.

Nach dem nunmehr Dargelegten ist es nicht nötig, zu der Frage des Daseins eines persönlichen Gottes noch besonders Stellung zu nehmen. Wenn man von dem Gedanken durchdrungen ist, daß das Übel nur von zeitlicher Dauer, während dieses aber in jeder möglichen Art grundsätzlich notwendig ist, und daß alles, auch noch so grausame Geschehen letztens zu einem guten Ende — und zu einem Ende, das kein Ende ist — führt, so ist es nicht schwer, an das Dasein eines persönlichen Gottes, Schöpfers und Vaters zu glauben. Auch Gottes Allmacht, Allweisheit und Allgüte steht dann außer Frage.

Nun darf ich mir zu der Frage „Gott und das Böse" noch eine Bemerkung gestatten. Es ist gewiß selbstverständlich, daß Gott das Böse an sich nicht will, ebensowenig wie er das Übel als solches will. Aber ich kann mir nicht denken, daß Gott ein solches Grundübel zuläßt, wenn es nicht zugleich auch für etwas gut ist. Und meine Auffassung geht also dahin, daß das Böse nur existiert, weil es dem Ganzen nützt. Bekanntlich ist ein gewisser Trieb zum Bösen in jedem Menschen vorhanden; allerdings braucht der Mensch deshalb keineswegs eine böse Tat zu begehen. Dieser Trieb aber, aus dem heraus das eigentlich Böse unter bestimmten Bedingungen geschieht, ist nach meiner Anschauung für die Entwicklung und den Aufbau der Welt eine elementare Notwendigkeit. Diese Dinge hier ausführlicher darzutun, muß ich mir versagen. Es bleibt vielleicht einer künftigen Seelenkunde vorbehalten, den Nachweis zu erbringen, daß das Gesagte zutrifft.

Wenn ich übrigens den Ursprung der Menschheitsgeschichte in seiner biblischen Darstellung richtig verstehe, so ist gerade das Element, um welches es sich hier handelt, nicht von seiner Erschaffung an im Menschen gewesen. Und nach anderen biblischen Voraussagungen zu schließen, wird dieser Teil unseres Wesens auch nicht immer bestehen bleiben, sondern wieder verschwinden, sobald seine Zeit erfüllt ist. Aber das liegt freilich noch in weiter Ferne. Das ist wirklich das allerletzte und dürfte uns deshalb heute wenig interessieren. Wir leben gegenwärtig in einer Zeit, die ungewöhnlich schwer und trübe ist, und wir müssen sehen, wie wir mit ihr fertig werden. Möge dabei mein Glaube, daß wir trotz allem unaufhaltsam einer lichteren Zukunft entgegengehen, doch dem einen oder andern eine Hoffnung und ein tröstlicher Gedanke sein.

F. L.

[**Bemerkungen zu Vorstehendem:** Gerade in den Tagen, da ich vorstehende Zuschrift erhielt, las ich in einem Zeitungsblatt untereinander folgende Meldungen:

„**Vor den Augen des Vaters getötet.** Aus Cochem (Mosel) wird uns gemeldet: In Büchel scheuten plötzlich die Pferde des Landwirts Martin Schneider und rasten mit dem Wagen die Straße entlang, an der die drei Kinder des Landwirts im Alter von 3 bis 5 Jahren spielten. Ehe der Vater helfend eingreifen konnte, ging das Gefährt über die Kinder hinweg. Zwei Kinder wurden vor den Augen des Vaters getötet, das dritte erlitt so schwere Verletzungen, daß es in hoffnungslosem Zustande nach Hause gebracht werden mußte.

Zwei Arbeiter ertrunken. Auf dem Kanal in Riesenbeck ereignete sich heute ein tragischer Zwischenfall. Zwei Streckenarbeiter nahmen sich ein Boot zum Überqueren des Kanals. Um schneller zu ihrer Arbeitsstätte zu gelangen, hängten sie sich an ein Schiff. Während der Fahrt schlug das Boot voll Wasser und ging unter. Ehe Hilfe gebracht werden konnte, waren die beiden Arbeiter ertrunken.

Lustmord an einer Schülerin. Auf der Landstraße zwischen Kröpelin und Bolbenshagen wurde, wie aus Rostock gemeldet wird, an der 12 Jahre alten Schülerin Möller ein Lustmord verübt. Das Mädchen befand sich in Begleitung mehrerer Mitschülerinnen auf dem Heimwege von der Schule, als ein etwa 20 Jahre alter Mann an die Kleine herantrat und sie mit sich lockte. Plötzlich hörten die zurückgebliebenen Schulkinder einen Schrei und fanden bald darauf die kleine Möller in einem Kornfelde auf. Der Mann hatte seinem Opfer den Schädel zertrümmert und war dann in den Wald geflüchtet."

Gewiß lassen sich in allen diesen Fällen die Ursachen des Übels und des Bösen er-

kennen, und wir werden selbstredend aus solcher Erkenntnis Nutzen zu ziehen suchen, um Wiederkehr zu verhüten. Aber ist damit schon eine Welt, in der so unendlich vieles Wertwidrige erkannt werden muß, *um es zu beseitigen*, schon als die Schöpfung eines allweisen, allgütigen und — allmächtigen Wesens dargetan?

A. M.]

II

Sehr verehrter Herr Professor!

Die verschiedensten Abhandlungen und Aufsätze im Oktober-Heft 1930 von „Philosophie und Leben" über das Theodizeeproblem haben mich sehr lebhaft bewegt. Denn die Frage nach dem Sinn des Lebens wird, solange es Menschen gibt, die fühlend und denkend der Welt und dem Leben gegenüberstehen, immer wieder gestellt werden.

Wann immer der Mensch vor dem Walten eines unbegreiflichen Schicksals steht, steigt ihm die Frage auf nach dem Sinn alles dieses Geschehnisses. Ein sinnloses Leid glaubt der Mensch nicht ertragen zu können. Und doch: völlig ernst nehmen kann man den Menschen und sein Leid nur, wenn man die Frage nach dem Sinn ablehnt.

Kein noch so hoher Gedanke, keine noch so kühne geschichtsphilosophische Spekulation und Konstruktion (wie etwa diejenige des Herrn Oertel, Jahrg. 1928, H. 8/9[1]) rechtfertigt auch nur das allergeringste Leid. Ich kann es nur eine gefühllose Rederei nennen, wenn angesichts einer solchen entsetzlichen Grausamkeit (Dostojewski) geschrieben wird:

„Von sinnlos zugefügtem Leid kann unter keinen Umständen die Rede sein."

(Oktober-Heft 1930, S. 293.)

In diesen Sätzen ist jedes natürliche Mitgefühl erstorben, es triumphiert, dem Glauben zuliebe, der reine Dogmatismus, ein eisig kalter Intellektualismus, der sich in das Gewand einer Schwärmerei hüllt.

Es sei beiläufig bemerkt: die Gläubigen machen uns den Vorwurf, wir wollten alles mit dem Verstande ergründen. Was aber gegen eine solche Konstruktion eines Sinnes, eines persönlichen Gottes protestiert, ist gar nicht der Verstand, sondern das Gefühl! Die Gläubigen — sie gerade sind die wahren Intellektualisten!

Es ist ein Kinderspiel, einen Sinn aufzustellen und zu „beweisen". Nicht nur eine, ein ganzes Dutzend Weltanschauungen könnte ich liefern — solange ich nur Betrachter bin, solange ich nur dem Leben zuschaue. Ganz anders wird es, wenn ich selber persönlich beteiligt bin!

Dann dürfte sich zeigen — es ist meine Erfahrung! —, daß die Behauptung, das Leben und mein ganz bestimmtes Leid habe einen Sinn, auch nicht das allergeringste hilft. Mich haben derartige Reden — von dem „Gott der Liebe" ganz zu schweigen! — nur maßlos erbittert.

Wenn alles seinen ganz bestimmten Sinn hat, so ist jedes Geschehnis, es mag noch so frevelhaft, selbst noch so unnatürlich sein, dadurch gerechtfertigt!

Die Gläubigen lieben das konsequente Denken nicht, sie leben ja beständig „im Glauben" und „in der Hoffnung". Sonst könnte man ihnen mit Leichtigkeit beweisen, daß die Behauptung eines Sinnes in schreiendem Widerspruch steht zu dem Willen helfender Liebe. Denn, gesetzt, ich glaube an eine Vorsehung Gottes, die sich mir im Sinne des Lebens, im Sinn jedes Geschehens offenbart, dann verstoße ich in dem Augenblicke, da ich einem leidenden Menschen auch nur den Willen zur Hilfe zeige, gegen den Willen Gottes. Ich durchkreuze damit die Absicht Gottes, werde ein Empörer. Wie kann ich das als ein Glaubender auch nur wollen?

Aber „nicht irgendein Begriff vom Leben, sondern die Härte des Lebens ist wesentlich" (Spengler). Am Ende der sogenannten „Weltgeschichte" steht der Untergang aller, nicht aber das „freie Kulturvolk".

[1]) Die Schrift Rudolf *Oertels* „Der Geist, sein Weg und seine drei Verwandlungen" ist auch separat im Verlag Meiner, Leipzig (Preis: 80 Pfg.), erschienen.

Wenn es gelten soll, daß der Wert für das Leben (Nietzsche: Wille zur Macht III, 493) zuletzt entscheidet, müssen wir die Frage nach dem Sinn des Lebens als ganz unwesentlich ablehnen. Denn es ist sehr unwichtig, ob alles Geschehen, somit auch mein Leid, einen Sinn habe oder nicht (ich meine sogar: es darf keinen Sinn haben!); es ist aber allerdings von allergrößter Wichtigkeit, daß ich lerne, mein Leid zu ertragen, daß ich die Kraft gewinne, es zu überwinden.

In den Bruchstücken zu den Dionysosdithyramben fand ich folgenden Spruch:

„Dies allein erlöst von allem Leiden
(— wähle nun!):
der schnelle Tod
oder die lange Liebe."

Es ist die Einsicht, daß ich das Leben nur bejahen oder verneinen kann. Es ist die Erkenntnis, daß das Große unbedingt geschehen muß, wenn ich überhaupt noch weiterleben will. Ich gestehe freimütig, daß ich, falls ich einmal diese Kraft nicht mehr aufbringen könnte, aus dem Leben scheiden würde. Und ich kann nur hoffen und wünschen, daß ich in diesem Falle den physischen Mut dazu haben werde.

Wenn ich mich an große Künstler der Seelenführung erinnere — ich denke etwa an Rilke — oder ich denke an den schönen „Trostbrief an einen jungen Freund" (von Ihrer Frau im Oktoberheft 1930 Ihrer Zeitschrift), so erscheint mir alle christliche Sinnkonstruktion als blutiger Dilettantismus und als eine elende Stümperei!

Freundlichen Gruß

Ihr Hans Kr ...

Sehr geehrter Herr!

Ihr Brief zeigt, wie sehr die Frage nach Gott und einem „Weltsinn" Sie innerlich bewegt. Aber dadurch ist die Formulierung Ihrer Gedanken gelegentlich kaum noch sachlich und für Gläubige verletzend geworden. Ich mußte darum einige Stellen Ihres Briefes weglassen oder mildern.

Auch scheiden Sie noch zu wenig zwischen religiösem Glauben und Philosophie. Nichts sollte uns hier ferner liegen, als Glaubensüberzeugungen zu kritisieren oder anzugreifen. Der wirklich Gläubige kann solche Angriffe auch stets abwehren. In unserer Diskussion handelt es sich lediglich darum, festzustellen, wie weit wir durch eigenes sachliches Denken die Fragen nach Gott und dem Sinn von Welt und Leben beantworten können. In der Sache selbst kann ich Ihnen meist zustimmen.

Mit freundlichem Gruß

Ihr A. M.

III

Sehr geehrter Herr Professor!

Als Bezieher Ihrer Zeitschrift bitte ich um gefällige Aufnahme dieser Zeilen in die „Aussprache".

Bei den dortigen Untersuchungen des Gottesglaubens ist m. E. die Glaubhaftmachung des Daseins Gottes von der seiner einzelnen Eigenschaften nicht immer genügend unterschieden. Auf S. 147 (Maiheft 1931) nehmen Sie selbst an, daß alle, die sich bisher an der Erörterung des Theodizee-Problems in Ihrer Zeitschrift beteiligten, einig sind, „in Anerkennung dieser ganz erstaunlichen, alles menschliche Können weit überragenden, zweckmäßig wirkenden Kraft in allen Lebewesen". Hiernach wird als überzeugend dargetan angesehen werden müssen, daß die Welt das Werk einer allen menschlichen Vorstellungen überlegenen Denk- und Schaffenskraft ist. Es ist für den menschlichen Verstand tatsächlich auch ganz unfaßbar, daß Kräfte ohne Denkvermögen, wie z. B. die Anziehungskraft, die kunstvollen Zusammenhänge, die uns die Natur zeigt, hervorgebracht haben könnten.

Eine andere Frage ist es, welche weiteren Eigenschaften dieser unvergleichlichen Denk- und Schaffenskraft beizulegen sind. Dabei wird davon auszugehen sein, daß alle für menschliche Verhältnisse geprägten Worte in ihrer Anwendung auf den Ur-

grund der Welt nur die Bedeutung eines Gleichnisses haben können. Wer ein solches höchstes Wesen als vorhanden anerkennt, wird ihm auch jede dem menschlichen Verstande begreifliche Vollkommenheit zuerkennen müssen. Es erscheint nicht angängig, daß Menschen von diesem Wesen ihre Anschauungen über die Zweckmäßigkeit der Welt fordern.

Im übrigen würde sicher das Seltsamste zutage kommen, wenn diejenigen, welche die teilweise unzweckmäßige Gestaltung des Lebens auf unserer Erde behaupten, sagen sollten, wie eine zweckmäßige Einrichtung sein müßte. Die vielfachen Nöte und Gefahren geben nicht nur Bewährungsmöglichkeiten, sondern werden auch wohl von allen Vertretern der Entwicklungslehre als ein wesentliches Mittel des menschlichen Aufstiegs gewertet. Selbst die vielen Ungerechtigkeiten des irdischen Lebens sind für den, der in ihm nicht die letzte Form unseres Daseins erblickt, kein Grund gegen die Annahme der „Allgüte" Gottes.

Bekanntlich sah selbst der Pessimist E. v. Hartmann diese Welt, so sehr er ihr Vorhandensein bedauerte, als die bestmögliche an.

In ausgezeichneter Hochachtung

Dr. Th. Eggert, Geheimer Oberregierungsrat.

Sehr geehrter Herr Geheimrat!

Wenn wir zu den letzten Rätselfragen nicht als religiös Gläubige, sondern philosophierend (wie es ja die Aufgabe unserer Zeitschrift fordert) Stellung nehmen, so müssen wir vor allem jegliche Ungeduld und jedes „metaphysische Bedürfnis", das rasch zu einer „befriedigenden Weltanschauung" kommen will, zügeln — zügeln im Dienste eines lauteren, streng sachlichen Forschens, das nur das eine Ziel hat: Wahrheit zu erkennen.

Sie nennen jene erstaunliche Schaffenskraft, auf die das organische Leben schließen läßt, eine „Denkkraft". Ist das ausreichend begründet? Wenn wir jene „kunstvollen Zusammenhänge" in den Lebewesen nicht aus (blinder) „Anziehungskraft" erklären können, dürfen wir dann jener geheimnisvollen Kraft ein Denkvermögen beilegen?

Gewiß, Sie sagen vorsichtig: diesen wie anderen Worten für Eigenschaften des Urgrundes solle nur die Bedeutung eines „Gleichnisses" zukommen. Aber allzu leicht wird solche vorsichtige Zurückhaltung aufgegeben. Und dann: wenn jene Eigenschaft des Urgrundes nur mit unserem Denken „vergleichbar" sein soll, so können wir eben doch nicht sagen, wie sie selbst sein soll. Man kann z. B. Liebe und Haß mit Anziehung und Abstoßung in der Körperwelt „vergleichen", aber wenn wir nur Anziehung und Abstoßung kennten, vermöchten wir daraus zu entnehmen, was Liebe und Haß ist?! Sie bezeichnen ferner ohne weiteres jenen „Urgrund" als „höchstes" Wesen und erklären, wir „müßten ihm jede dem menschlichen Verstand begreifliche Vollkommenheit zuerkennen". — Auch da muß gefragt werden: sind diese Sätze ausreichend — oder auch nur irgendwie — begründet?

Es könnte ja auch sein, daß der Urgrund erst im Weltprozeß sich entwickelte und daß es hier erst zu jenen „Vollkommenheiten" käme (die die christliche Philosophie und Theologie eben als ursprünglichen Besitz dem Urgrund beilegt).

Den Gedanken, daß erst im Weltprozeß „Gott" „werde", finden wir schon bei sehr frommen christlichen Mystikern, insbesondere bei Jakob Böhme, und ihn hat neuerdings der Greifswalder Philosoph Hermann Schwarz wieder nachdrücklich vertreten in seinen Schriften „Gott" („Jenseits von Theismus und Pantheismus", Berlin 1930) und „Deutsche Systematische Philosophie" (Berlin 1931)[1]).

Daß die Annahme eines Fortlebens geeignet ist, über manche Ungerechtigkeiten des irdischen Lebens hinwegzuhelfen, darin stimme ich Ihnen zu; ebenso darin, daß wir von dem Urgrund nicht unsere „Anschauungen über die Zweckmäßigkeit der Welt fordern dürfen". Aber wenn unsere Worte überhaupt ihren Sinn behalten sollen, so werden auch Sie zugeben müssen, daß die Erfahrung ein solches Meer von Leiden und Qualen der Lebewesen aufweist, daß es außerordentlich schwer erscheint, dem

[1]) Vgl. darüber den Aufsatz: Werdende Gottheit, „Philosophie und Leben", 1930, Heft 11, der über Schwarz' Gedanken näher orientiert.

„Urgrund", aus dem dies alles hervorgeht, die Eigenschaft der „Allgüte" beizulegen. Der „Gläubige" vermag das freilich, indem er sich demütig vor dem „unerforschlichen" Ratschluß Gottes beugt und vertrauend wie ein Kind sich an den Vatergott anschmiegt.

Aber über Glaubensüberzeugungen haben wir hier ja nicht zu reden, sondern lediglich von dem, was in philosophischem Denken als wirklich gesichert erkannt werden kann.

Gefreut hat mich besonders, zu bemerken, daß bei aller Verschiedenheit in dem theoretischen Denken über den „Urgrund" die aus Wertschätzung hervorgehende praktische Stellungnahme zu den „Nöten und Gefahren" des Lebens bei uns beiden übereinstimmt, daß wir sie nämlich als „Bewährungsmöglichkeiten" deuten und nützen.

Das führt zu dem, was ich auch als ein Hauptergebnis meines letzten Buches „Lebensphilosophie" ansehe: mag die Rätselhaftigkeit und Sinnlosigkeit des Daseins für unser theoretisches Erkennenwollen noch so groß erscheinen, wir können in unserem Wollen und praktischen Handeln stets versuchen, dem „Sinnlosen" Sinn zu geben.

In vorzüglicher Hochachtung

A. M.

II. Zur Relativitätstheorie und zum Michelsonschen Versuch

Eine Anfrage über seine Beweiskraft

Man wird es verständlich finden, daß der Herr Herausgeber die Aussprache über einen so schwierigen und umstrittenen Gegenstand, wie es die Relativitätslehre ist, nicht weiterführen will (vgl. H. 3, S. 88). Vielleicht gestattet er aber einem Nichtmathematiker, der sich belehren lassen möchte, an die Fachleute eine Frage zu richten über die Beweiskraft des Experiments, das am Eingang der ganzen Diskussion steht und dessen Sinn auch dem Laien noch verständlich sein dürfte.

Michelson ging von der Annahme aus, daß ein Lichtstrahl, wenn er in der Richtung der Erdbewegung (um die Sonne) sich nach einem Endziel hin bewegt, dieses Ziel, da es vor ihm flieht, nicht so bald erreicht wie ein anderes, ebenso weit entferntes, dem er gegen die Erdbewegung entgegenstrebt. Die höchst sinnreiche Vorrichtung, die er erdachte, um die Richtigkeit seiner Annahme experimentell nachzuweisen, braucht hier nicht beschrieben zu werden, es genügt, festzustellen, daß das Ergebnis jene Annahme widerlegte, also negativ war: das Licht brauchte nach jeder Richtung für die gleiche Entfernung genau die gleiche Zeit. Von dieser für ihn erstaunlichen Tatsache ging Einstein aus, und er sagt, mit dem negativen Ergebnis des Michelsonschen Versuchs stehe und falle die Relativitätstheorie.

Mit der Relativitätslehre selbst will ich mich aber hier überhaupt nicht befassen, ich stelle nur die Frage: Ist es denn nicht selbstverständlich, daß das Ergebnis negativ war? Niemand wird leugnen, daß eine Gewehrkugel ein Ziel, das in der Richtung der Erdbewegung liegt, in eben derselben Zeit erreicht wie ein anderes ebenso weit entferntes auf der entgegengesetzten Seite. Wie kann man aber eine Gewehrkugel mit einem Lichtstrahl vergleichen? Die Gewehrkugel gehört zur Erde und bewegt sich mit ihr, genau wie das Ziel; die Entfernung von Kugel und Ziel wird nur durch die Eigenbewegung der Kugel, nicht durch die Erdbewegung verändert. Der Lichtstrahl aber nimmt nicht an der Erdbewegung teil, er hat nur Eigenbewegung!?? Daß die Kugel zur Erde gehört und an ihrer Bewegung teilnimmt, liegt daran, daß sie von ihr angezogen wird. Wird der Lichtstrahl von der Erde angezogen? Die Antwort scheint mir gerade Einstein zu geben: ja! Er behauptet, daß ein von einem Stern kommender Lichtstrahl, wenn er durch das Schwerefeld der Sonne geht, nach der Sonne hin abgebogen wird. Beobachtungen bei Sonnenfinsternissen haben die Richtigkeit der Behauptung ergeben. Heißt das nicht, daß der Lichtstrahl von der Sonne angezogen wird? Unterliegt also auch nicht Michelsons Lichtstrahl der Anziehung der ihm sehr nahen Erde wie die Gewehrkugel? Das bedeutet aber, daß seine Entfernung von einem Ziel, wie bei diesem, nur durch seine Eigenbewegung verändert wird!

Aber meine Deduktion muß falsch sein. Andernfalls hätten nicht nur die Gegner der Relativitätstheorie von ihr Gebrauch gemacht, sondern Einstein

selbst hätte nicht auf dem Michelsonschen Versuch seine Lehre aufgebaut. Aber wo steckt der Fehler? Das möchte ich wissen, wer will mich darüber belehren?

Das aber will ich trotz meinem Zweifel an der eigenen Beweisführung noch sagen: Wenn der Lichtstrahl, der von einem Fixstern kommende und der auf der Erde erzeugte, der Anziehung unterliegt, ist er etwas Körperhaftes, Stoffliches. Das widerspricht der bisherigen Auffassung. Aber auch die Quantentheorie will ja zu dieser nicht stimmen! Ich habe auch gehört, daß der bekannte dänische Physiker Niels Bohr den Elementen der physikalischen Welt sowohl den Wellencharakter als auch die Korpuskulareigenschaft zuspricht. Wenn er recht hat, dann darf der Philosoph fragen: Ist etwa das Licht die erste Etappe bei der Umwandlung der Energie in Materie? — Und wenn das Licht etwas Körperhaftes ist, wird die widerspruchsvolle Atherhypothese (sogar von Atherwind hört man sprechen) überflüssig.

R. Leinen, Mettlach.

Antwort: 1. Der Michelsonsche Versuch ist zwar das exemplarische aber nicht empirische Fundament der Relativitätstheorie (siehe v. Laue, Das Relativitätsprinzip, Sammlung „Die Wissenschaft", Vieweg, Einleitung).

2. Man könnte sagen, er erklärt sich einfach dadurch, daß die Erde den Äther, das Medium für die Lichtwellenbewegung, ebenso mitreiße wie die Atmosphäre, das Medium für die Luftwellen. Dann müßte natürlich die Lichtgeschwindigkeit, ebenso wie die Schallgeschwindigkeit nach allen Seiten hin von der Licht- wie Schallquelle gleich groß sein, wie es der Michelsonsche Versuch ergeben hat. Aber diese Annahme des mitgerissenen Äthers widerspricht a) den astronomischen Betrachtungen und der darauf aufgebauten Aberrationstheorie, b) einem direkten Versuch von Oliver Lodge (siehe „Der Weltäther" von Oliver Lodge, Sammlung „Die Wissenschaft", 1911).

3. Man könnte ferner dem Licht gewöhnliche Korpuskularnatur zuschreiben, statt Wellennatur. Aber a) dieselben Schwierigkeiten für die Erklärung der Aberration, b) wie erklären sich Interferenz- und Polarisationsphänomene?

4. Die Annahme eines absolut schweren Äthers und unabhängiger Fortpflanzung des Lichtes in ihm, wie auch die Bewegung der Lichtquelle sei, war also das letzte, gut begründbare Wort der Physik vor dem Michelsonschen Versuch bzw. vor dessen Deutung durch Einstein.

Nun zur Gegenargumentation des Anfragers:

5. Gewiß wird der Lichtstrahl, wenn auch unmerklich, von der Erde angezogen, aber darum brauchte er nicht an ihrer Bewegung teilzunehmen! Der von der Sonne „angezogene", von Fixsternen nah hinter dem Sonnenrand kommende Strahl, dessen Ablenkung man bei Sonnenfinsternissen festgestellt hat in Übereinstimmung mit der allgemeinen Relativitätstheorie, erfährt ja auch eben diese Anziehung (Ablenkung), ohne an der Translationsbewegung der Sonne teilzunehmen. Die Ablenkung im Gravitationsfeld beweist gar nichts für das Ausbleiben der Interferenzverschiebung am Michelsonapparat.

6. Die Anziehbarkeit, Ablenkbarkeit des Strahls beweist nichts für die Körperhaftigkeit, nur für die Energiehaltigkeit. Der Lichtstrahl ist Energieträger, und Energie hat träge und schwere „Masse" ($E = mc^2$), aber die Masse braucht nicht korpuskular zu sein, sie setzt nur Widerstand entgegen Beschleunigungstendenzen; das Licht kann elektromagnetische Wellennatur haben und hat trotzdem eine „Masse", die proportioniert dem Quadrat der elektrischen und magnetischen Feldstärken ist. Das beeinträchtigt die ganze ursprüngliche Argumentation nicht, sondern folgt sogar aus ihr.

7. Viel schwieriger ist das Quantenproblem, da hat der Verfasser recht. Es sieht so aus, als ob das Licht zugleich Wellennatur habe und korpuskulare Quantennatur, die sich bei Emission und Absorption äußert. An Bohrs (und Sommerfelds) Doppelnatur, sozusagen je nach der Betrachtungsweise, glaube ich nicht. Ich glaube, daß die Lösung des Rätsels in anderer Richtung zu suchen ist und daß ziemlich elementare physikalische Unstimmigkeiten in der jetzigen Theorie (und auch gewisse Phänomene, die erst von Psychologen gekannt sind, aber vielleicht nicht subjektiver, sondern objektiver Art sind) den Weg weisen, aber dazu etwas Konkretes zu sagen, ist noch zu früh. Aber selbst wenn das Licht Quantennatur in noch näher festzustellendem Sinne hat, ist damit der Michelsonsche Versuch noch nicht einfach erklärt (siehe Punkt 3), umgekehrt

aber wäre diese Annahme noch keine Widerlegung der Relativitätstheorie, denn so wie die makroskopischen Massen brauchten die Lichtquanten sich nicht zu verhalten, und sie scheinen es auch nicht zu tun. Noch ist also der Einsteinsche Weg nicht verbaut; dann entsteht vielmehr ein neues Problem. Aber dieser Einwand ist immerhin nicht leicht zu nehmen.

8. Die allgemeine Relativitätstheorie (Gravitation ~ Metrik) ist bei Einstein aus der speziellen hervorgegangen. Ihr Grundgedanke könnte auch entwickelt werden unabhängig von dieser (Reichenbächer), die praktischen Unterschiede sind nicht sehr groß. Theoretisch wäre der Umbau schmerzlich. Aber ich selbst habe (auch in meinem Büchlein) angedeutet, daß eine Auffassung der speziellen Theorie als Fiktion möglich ist und daß die rätselhafte Gleichberechtigung aller Systeme in der speziellen Theorie vielleicht auf Grund der allgemeinen Theorie erst erklärbar ist. Die Grundgedanken a) Materie ~ Metrik, b) Raum-Zeit-Union (im Materiellen!) sind durch all diese Schwierigkeiten kaum gefährdet. Was die Schlußfrage betrifft — Licht als Etappe bei der Umwandlung von Energie in Materie —, so möchte ich dieser Auffassung nicht entgegentreten, eher mit Vorsicht ihr zustimmen.

Dr. Aloys Wenzl, München.

III. Auflösung des Paradoxons der Speziellen Relativitätstheorie

Einstein sagt in seiner gemeinverständlichen Darstellung der Relativitätstheorie (Vieweg 1920) auf S. 8: „Es fliege ein Rabe geradlinig und gleichförmig — vom Bahndamm aus beurteilt — durch die Luft. Dann ist — vom fahrenden Wagen aus beurteilt — die Bewegung des Raben zwar eine Bewegung von anderer Geschwindigkeit und anderer Richtung; aber sie ist ebenfalls geradlinig und gleichförmig." Man beachte: „von anderer Geschwindigkeit!"

S. 9.: „Daß ... ein Prinzip von so großer Allgemeinheit, welches auf einem Erscheinungsgebiete mit solcher Exaktheit gilt, einem anderen Erscheinungsgebiete gegenüber versage, ist a priori wenig wahrscheinlich." Gemeint: das klassische Relativitätsprinzip.

Und S. 12: „Dies Ergebnis [Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtstrahls relativ zum Wagen $w = c - v$, also kleiner als c] verstößt aber gegen das ... [S. 8. u. 9] ... dargelegte Relativitätsprinzip. Das Gesetz der Lichtausbreitung im Vakuum müßte nämlich nach dem Relativitätsprinzip, wie jedes andere allgemeine Naturgesetz, für den Eisenbahnwagen als Bezugskörper gleich lauten wie für das Geleise als Bezugskörper. Das erscheint aber nach unserer Betrachtung unmöglich. Wenn sich jeder Lichtstrahl in bezug auf den Damm mit der Geschwindigkeit c fortpflanzt, so scheint eben deshalb das Lichtausbreitungsgesetz in bezug auf den Wagen ein anderes sein zu müssen — im Widerspruch mit dem Relativitätsprinzip. Im Hinblick auf dies Dilemma erscheint es unerläßlich, entweder das Relativitätsprinzip oder das einfache Gesetz der Fortpflanzung des Lichtes im Vakuum aufzugeben."

Solches „Dilemma" führt nun nach Einstein zur speziellen Relativitätstheorie, die es durch Relativierung von Raum und Zeit zur Auflösung bringt. Aber dieses Dilemma ist von Einstein selbst geschaffen, es existiert in Wahrheit gar nicht und beruht, wie sich zeigen wird, auf einer Begriffsvertauschung — und damit entfällt der ganze Anlaß zur speziellen Relativitätstheorie mit ihren, auch von den überzeugtesten Anhängern zugegebenen, ungeheuren Denk- und Vorstellungsschwierigkeiten, mit ihren Paradoxien, mit ihrem von Gegnern immer wieder nachgewiesenen immanenten Widersinn.

Und warum existiert jenes Dilemma — und jener „Widerspruch" — nicht?

Weil das Relativitätsprinzip gerade umgekehrt — Einstein, S. 8! — verschiedene Geschwindigkeit involviert gegenüber verschieden bewegten Systemen. Weil gleiche Geschwindigkeit nach dem Relativitätsprinzip nur im Hinblick auf das jeweils übergeordnete System gelten kann.

Dieses — dynamische! — Bezugssystem nun des Lichtes festzustellen, das ist das Problem.

Der Michelson-Versuch zeigt, daß es der „leere Weltraum" nicht ist. Aber auch nicht etwa ein umfassenderes Äthersystem, z. B. das der Sonne, was

ja ebenfalls den konträren, positiven Ausfall des Michelson-Versuchs zur Folge haben müßte. (Die absolute Bewegung im absoluten Raum wäre somit auch damit nicht nachgewiesen!) Freilich ist nicht zu übersehen, daß Michelson — übrigens genau wie Fizeau — mit erdgebundenem Licht operieren (auch das eingefangene Sternenlicht wird zu Erdlicht) und letzten Aufschluß nur freies Sternenlicht in seinem Verhalten und in seinem Verhältnis zur Erdbewegung geben könnte!

Michelson- und Fizeau-Versuch beweisen zunächst jedenfalls ganz das gleiche — der angebliche „Widerspruch" zwischen beiden existiert nicht! —, nämlich: das reale übergeordnete Bezugssystem des Lichtes ist die Erde (bei Fizeau die mit der Erde festverbundene Röhre), sind die Weltkörper (nach Analogie des Weltkörpers Erde), in deren Gang sich die Lichtausbreitung — vermutlich durch Gravitation (nach Einstein selbst in seiner Allgemeinen Relativitätstheorie) — einfügt. Aber dieses Bezugssystem sind nicht innerirdisch bewegte Körper, was schon phoronomisch-logisch unmöglich ist, da sie selbst der Erde subordiniert, dagegen untereinander und mit der Lichtbewegung koordiniert sind; und was empirisch — sofern es noch nötig wäre — eben durch den Fizeau-Versuch erhärtet wird und durch einen Michelson-Versuch auf einem innerirdischen System, wäre er technisch möglich, bei der ungeheuren Differenz zwischen der Licht- und jeder irdischen Geschwindigkeit bestätigt werden müßte.

Licht kann wie der Einsteinsche Rabe, wie jedes beliebige bewegte Etwas zu verschieden bewegten Körpern nicht die absolut gleiche konstante Geschwindigkeit haben. Konstante Geschwindigkeit (c) gegenüber dem übergeordneten Bezugskörper bedingt schließlich in sich variante Geschwindigkeit ($c \pm v$) gegenüber Körpern, die selbst zu diesem Bezugskörper bewegt sind.

Einstein diktiert der Natur und der Logik, dem Sein und dem Denken ein Gesetz, das von keinem physikalischen und keinem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus möglich, weil in sich selbst widerspruchsvoll ist und daher mit jedwedem Wirklichkeitsbegriff in Widerstreit gerät.

Es ist nicht verwunderlich, daß aus der absurden Voraussetzung absurde Konsequenzen erwachsen, die noch einmal und womöglich noch schlagender die Ungereimtheit der ganzen Theorie dartun: Die Verkürzung der Strecke, die Dehnung der Zeit, die Veränderung des Uhrenganges, die Relativität der Gleichzeitigkeit, die Setzung einer Grenzgeschwindigkeit. Die Bemühungen, diese Konsequenzen plausibel zu machen, führen zu immer neuen Schwierigkeiten und Widersprüchen. Man verschanzt sich hinter Mathematik. Mathematisch „stimme" alles. Aber es stimmt eben nur der mathematische Weg von dem logisch unmöglichen Ansatz $c = c \pm v$ zur logisch unmöglichen Konsequenz.

Denn $c = c \pm v$ selbst ist keine mathematische Feststellung, sondern ein willkürliches Postulat aus Relativitätsprinzip und gewaltsam verallgemeinernder Deutung des Michelson-Versuches. Es stößt sogar den Begriff der Zahl um, der die unentbehrbare Eindeutigkeit, die Identität mit sich selbst genommen wird. Folge: rechnerische Konstruktion auf der Basis doppeldeutig gemachter Maßeinheiten und damit die oben angeführten Abstrusitäten, die entstehen müssen, ob man nun Licht oder Schall oder einen — Raben zur absoluten Geschwindigkeitskonstanz verurteilt. Der Unterschied ist ein lediglich quantitativer: nur in Folge der ungeheuren Geschwindigkeit des Lichtes wird, praktisch und theoretisch, kein so fühlbarer Schaden angerichtet als wenn man die Raum- und Zeitregulierung auf Grund etwa einer Vogelgeschwindigkeit vornehmen wollte. Unter allen Umständen müssen Raum und Zeit in Unordnung kommen und sich eine Korrektur gefallen lassen, wenn der unmögliche Ansatz $c = c \pm v$ — scheinbar! — wieder möglich gemacht werden soll.

Wie löst sich nun aber die Paradoxie der speziellen Relativitätstheorie, wie das Problem der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit zum Bezugssystem Erde bzw. Weltkörper?

Genau wie bei Schall, Rabe, beliebigem bewegten Etwas.

Schall z. B. hat die „stets gleiche" Geschwindigkeit zu seinem Bezugskörper Luft. Zum Bahndamm, zur Erde die gleiche wie zum Eisenbahnzug, wenn er sich innerhalb desselben fortpflanzt. Analoges gilt für den fliegenden Vogel, für einen Fußgänger mit bestimmter Geschwindigkeit usw.

Aber es ist natürlich nicht der eine, gleiche, individuelle Schall oder Rabe oder Fußgänger, der das Kunststück zuwege bringt, zugleich da und dort sich mit gleicher Geschwindigkeit fortzupflanzen. Dazu müßte er sich verdoppeln oder teilen!!! Der Sinn ist natürlich, daß nicht ein Schall, sondern „Schall", der Naturvorgang Schall seine konstante Geschwindigkeit zu seinem ihm übergeordneten Bezugssystem hat.

Das gleiche muß für das Licht gelten!

Nicht „jeder Lichtstrahl", wie Einstein (S. 13, 20) verlangt, sondern der Naturvorgang Licht hat die konstante Geschwindigkeit c. Hier ist die Wurzel aller Verwirrung! Wenn aus ein und derselben Lichtquelle stammendes Licht diese konstante Geschwindigkeit gegenüber verschieden bewegten Systemen (Weltkörper nach Michelson) aufweist, so hat sich eben das Licht geteilt, verteilt und verschiedene Lichtstrahlen, Lichtimpulse haben sich dem Gang der Systeme eingefügt. Und würde der Michelson-Versuch auch für innerirdische Bewegungen, Eisenbahnzüge usw. gelten, so lägen eben auch hier verschiedene Impulse vor, die sich eingliedern — niemals aber könnte $c = c \pm v$ sein, brauchte es zu sein.

Die einfache, ja selbstverständliche Annahme der Lichtstrahlverteilung wird der Empirie (Michelson-Versuch) wie dem Relativitätsprinzip gerecht, erspart das verzweifelte Ringen mit Vernunft und Logik, mit dem Satz des Widerspruchs und dem der Identität, mit phoronomischer Evidenz, mit dem Ursinn der Urformen Raum und Zeit und fügt sich zwanglos in unser übriges Natur- und Weltbild ein, während Einstein es grundlos zerschlägt und ins Chaos stürzt.

Gewiß: das Licht und seine Ausbreitung unterscheidet sich von anderen Vorgängen dadurch, daß es kosmischer Vorgang ist und, als Sternenlicht, seinen Ausgangspunkt außerhalb seiner dynamischen Bezugskörper, der Weltkörper, hat, die verbindende (Gravitations-)Wirkung somit über den „leeren Raum" hinweggeht. Gewiß: durch diese Verbundenheit gibt es, wie von vornherein gesagt wurde, keine absolute Messung im absolut leeren Raum. Aber das ist eine technische Grenze, keine begriffliche: Lichtfortpflanzung ist in das allgemeine kosmische Bewegungsspiel eingeflochten. Es läuft nicht nebenher und liefert daher nur „relative", d. h. angenäherte Resultate.

Praktisch wird durch die ungeheure Geschwindigkeit des Lichtes diese „Relativität"(-Ungenauigkeit) der kosmischen Messungen wieder wettgemacht, so daß Einstein selbst (S. 9.) erklären muß: „... die klassische Mechanik ... liefert mit bewunderungswürdiger Schärfe die tatsächlichen Bewegungen der Himmelskörper." Aber auch rein theoretisch und abstrakt betrachtet kann sich durch obige Einsicht nichts ändern. Die reale, wirkliche, objektive, physikalisch gültige Erstreckung von Raum und Zeit wird durch diese Einsicht nicht berührt. Und sie kann, aus methodologischen Gründen schon, nicht berührt werden, weil Einsteins „Beobachterstandpunkt" in die Wirklichkeit gar nicht vorstößt, sondern nur imaginäre Rechenresultate liefert.

Als positives, recht harmloses Resultat der — gereinigten — Einsteinschen Gedankengänge bleibt also nur, daß Lichttelegraphie im Weltraum (von Stern zu Stern, nicht innerhalb der Weltkörper, wie Einsteins Zug-Beispiele dartun) sowie Regulierung von Uhren durch Lichtzeiten (wiederum nur kosmisch) nicht zu absoluten räumlichen und zeitlichen Genauigkeiten führt.

Aber nicht der Transport als solcher ändert den Uhrengang (oder gar den Ablauf der Zeit)! — wie könnte auch Relativbewegung solche physikalische Wirkung ausüben, da ja gerade das Relativitätsprinzip den unveränderten physikalischen Ablauf aller Vorgänge statuiert —, sondern nur die Regulierung schon in Bewegung befindlicher Weltkörperuhren von einer Licht-

quelle aus kann abweichende Zeigerstellungen liefern und verschiedene Streckenlängen errechnen lassen, eben auf Grund der sich eingliedernden, verteilten Lichtimpulse.

Zu einer Relativierung von Zeit und Raum aber führt immer nur die Inbeziehungsetzung eines und desselben individuellen Lichtimpulses zu verschieden bewegten Systemen: die willkürlich postulierte Einsteinsche „absolute Konstanz der Lichtgeschwindigkeit".

„Mein" und „dein" Licht, sozusagen, muß unterschieden werden. Mein, zu meinem Weltkörpersystem M gehörender Lichtstrahl ist nicht dein, zu Deinem System D gehörendes Licht. Beide haben allerdings je die „gleiche" Geschwindigkeit c zu M und D, aber eben deshalb verschiedene, $c \pm v$, je zum anderen System; und Lichtstrahl selbst gegenüber Lichtstrahl einen Gangunterschied von v. Wir sind zu unserem Ausgangspunkt und seiner phoronomischen Forderung zurückgekehrt.

Dieser ganze Weg war vielleicht gar nicht nötig. Mit dem der speziellen Relativitätstheorie schon vorangesetzten Begriff einer „gleichförmigen" Bewegung zwischen Licht, Erde, Eisenbahnzügen usw. ist das einheitliche, gemeinsame, eindeutige Raum-Zeit-System schon gegeben und vorausgesetzt.

Einstein bedarf letzten Endes gar keiner Widerlegung — er widerlegt sich schon mit dem ersten Wort selbst! Dr. Rudolf Weinmann.

IV. Betrachtungen zu der Aussprache über die Relativitätstheorie

Dem Wunsche des Herrn Schriftleiters entsprechend, nehme ich davon Abstand, auf die in der Aussprache über die Relativitätstheorie (vgl. Heft 3 d. Jahrg.) umstrittenen Punkte einzugehen. Es ist nicht im Sinne dieser Zeitschrift, daß in ihr nur einen engeren Leserkreis interessierende Fragen durchdebattiert werden. Die Aussprache über die Relativitätstheorie war aber trotzdem auch für den innerlich Unbeteiligten in einer wichtigen Hinsicht sehr lehrreich. Denn die sogar im Ton der Äußerung scharf kontrastierenden Erklärungen eines Anhängers und zweier Gegner der Theorie, denen auch Hans Driesch (vgl. Heft 3, S. 90) nicht ganz fernsteht, spiegeln eine Situation wider, die für unser heutiges Geistesleben charakteristisch ist, nämlich einen tiefen Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und (theoretischer) Philosophie. Dieser Gegensatz soll im folgenden einmal näher betrachtet werden.

Wenn sich die Vertreter der Einzelwissenschaften und der Philosophie mit einer solchen unerfreulichen Tatsache als mit einem jede bedeutsame Phase geistiger Entwicklung (denn das bedeuten die großen modernen physikalischen Theorien jedenfalls) begleitenden notwendigen Übel auch abzufinden vermögen, der Nichtwissenschaftler und Nichtphilosoph steht hier einer Mehrheit schroff einander ablehnender Standpunkte gegenüber, zwischen denen er nicht entscheiden kann. Und doch hat gerade er ein besonderes Interesse an einer Übereinstimmung zwischen Wissenschaft und Philosophie in allen grundsätzlichen und abschließenden Fragen unseres Erkennens und Wissens. Denn nur in diesem Falle wird er in der Philosophie die zuverlässige Führerin sehen können, die er sucht auf dem für ihn besonders mühsamen Wege zur Gestaltung eines Weltbildes, das dem gegenwärtigen Stande unseres Wissens entspricht, oder er wird resigniert und entmutigt den Versuch aufgeben, sein Denken am Geiste der Wissenschaft zu orientieren, und alle geistigen Errungenschaften wissenschaftlicher Arbeit bleiben für ihn tote Werke.

Das Verhältnis zwischen Philosophie und Naturwissenschaft ist nicht immer so gespannt gewesen. Mit dem Beginn der Neuzeit finden wir sogar den Einzelwissenschaftler und Philosophen in Personalunion. Man denke nur an Descartes und Leibniz, ja auch Kant dürfen wir noch dazu rechnen, denn er hat sich in den Naturwissenschaften nach verschiedenen Richtungen hin mit Erfolg versucht. Offen feindselig wird das Verhältnis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, wo spekulative Systeme sich um ihren Kredit gebracht haben durch allzu krasse Widersprüche mit den von den fortschreitenden Naturwissenschaften entdeckten Tatsachen und den aus diesen sich ergebenden Folgerungen. Die Einsicht, daß enge Zusammenarbeit mit der Einzelwissen-

schaft notwendig sei, bewirkte, daß wenigstens die Neukantianer und Positivisten mit dem Fortschreiten der exakten Wissenschaften in engster Fühlung blieben und der durch die Fülle neugewonnener Kenntnisse notwendig gewordenen Umbildung überkommener Begriffe die größte Aufmerksamkeit schenkten.

Das Aufkommen der modernsten physikalischen Theorien (Quantentheorie, Relativitätstheorie) hat aber wieder einmal einem Teil der Fachphilosophen und philosophisch Interessierten Veranlassung gegeben, in schärfsten Gegensatz zur Physik zu treten, während andere die sich seit etwa drei Jahrzehnten vollziehenden Umwälzungen im physikalischen Denken als bedeutungslos für die Philosophie einfach ignorieren. Die Grundgedanken der neuen Theorien übertreffen ja an Kühnheit der Konzeption und scheinbaren inneren Widersprüchen bei weitem alles, was sowohl dem vulgären als auch dem wissenschaftlichen Denken jemals zugemutet worden ist. Desto mehr fühlen gewisse Richtungen der Philosophie sich als die berufenen Hüterinnen überkommener altehrwürdiger, in irgendeiner Metaphysik oder in gefühlsmäßiger Einstellung begründeter Denkgewohnheiten, die man absoluten Wahrheiten gleichsetzt und als solche vor der Kritik der vordringenden Erfahrungswissenschaft als unantastbares Gedankengut auf ewig gesichert wissen möchte.

Und doch liegt eine Hauptaufgabe der Philosophie darin, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften als notwendige Elemente zur Gestaltung einer Weltanschauung überzuführen in das Bewußtsein der zeitgenössischen Kulturmenschheit, deren Denken zu erziehen im Sinne des jeweiligen Standes der wissenschaftlichen Forschung und damit die Kluft zu überbrücken zwischen der Welt des täglichen Lebens und Denkens einerseits und der von der Wissenschaft erschlossenen Welt andererseits mit ihren in den Bereich des Allerkleinsten und Allergrößten vorgeschobenen Grenzen, zu denen nur höchste gedankliche Abstraktion und die technischen Wunderwerke der modernen Beobachtungswerkzeuge gelangen können.

Statt dessen aber unterscheidet die Philosophie scharf zwischen ihrem und dem vulgären Denken einerseits und dem um neue Begriffsbildungen ringenden Denken der exakten Wissenschaften andererseits. Die Philosophie glaubt mit diesen Begriffsbildungen, die wirklich nicht willkürlich unternommen, sondern unter der Wucht sich häufender Erfahrungstatsachen notwendig geworden sind, schnell und ein für allemal fertig zu sein, indem sie den neuen Umbildungen und Umdeutungen alter Grundbegriffe nur den Wert von bloßen Fiktionen beilegt, die vielleicht in dem engeren Betrieb der Wissenschaft als sogenannte Arbeitshypothesen von Nutzen sein mögen, aber keineswegs Anspruch haben auf irgendwelche allgemeinere philosophische Bedeutung. So ist die Philosophie leider weit entfernt davon, in den neuen logischen Ansätzen der Wissenschaft die unausweichliche Notwendigkeit anzuerkennen, daß wir in unseren Anschauungen über die Struktur der physikalischen Wirklichkeit ebenso gründlich umlernen müssen, wie es unsere Vorfahren mußten, als Kopernikus mit seiner neuen, die überlieferte Lehre auf den Kopf stellenden Deutung der Bewegungen der Himmelskörper hervortrat.

Man kann einem Teil der Fachphilosophie den Vorwurf leider nicht ersparen, daß sie dogmatisch festhält an den Grundbegriffen und Grundsätzen der Naturerkenntnis, die von der Physik vor etwa 250 Jahren aufgestellt worden sind (euklidischer Raum, absolute Zeit, durchgängige kausale Determiniertheit), und damit höchst unkritisch ihnen für alle Bereiche der naturwissenschaftlichen Erfahrung vom Größten bis zum Kleinsten den gleichen Geltungswert vindiziert unter Berufung auf angebliche Denknotwendigkeiten, auf diese Weise aber Denknotwendigkeit mit Denkgewohnheit verwechselt.

Hierfür zwei Beispiele. Hans Driesch sagt (vgl. Heft 3, S. 90): „Wenn etwas sicher steht, so ist es die absolute Gültigkeit der euklidischen Geometrie für den Naturraum, es ist unzulässig die nichteuklidische Geometrie auf den Naturraum anzuwenden." Es ist wirklich erstaunlich, mit welcher geradezu verblüffenden Sicherheit heute noch diese Behauptung ausgesprochen wird, die physikalisch gar keinen Sinn hat, wie eine kritische Überlegung etwa der Aufgabe, in der Wirklichkeit genaue Geradlinigkeit, z. B. einer Kristallkante, festzustellen, lehrt. Auf die Fehlerquellen kommt es hierbei nicht an, die in dieser wie in jeder physikalischen Messung drin-

stecken. Solange ferner die Philosophie (vgl. Heft 3, S. 86, Abschnitt 1) als den Kern der Relativitätstheorie nur eine Verwechslung von „Möglichkeit der Feststellung der Gleichzeitigkeit mit der Tatsächlichkeit der Gleichzeitigkeit" betrachtet, aber nicht sieht, daß eben die Unmöglichkeit dieser Feststellung nicht an äußeren Umständen liegt (Mangel an hinreichend genauen Meßapparaten oder dergleichen), sondern für unsere Welt, so wie sie nun einmal eingerichtet ist, grundsätzlicher Natur ist, und daß damit der Begriff der Gleichzeitigkeit seinen absoluten Sinn verliert und absolute Gleichzeitigkeit nur eine leere Fiktion ist, solange gibt es allerdings keine Verständigung zwischen Physik und Philosophie, wovon die Physik aber schwerlich Schaden haben wird.

Gegenüber den oft in recht überheblichem Tone vorgebrachten Äußerungen gegen die Relativitätstheorie, der ganz besonders aus der in abfälligen und ausfallenden Wendungen sich ergehenden „Erklärung" (Heft 3, S. 87) spricht, von dem aber auch die Erwiderung von O. Kraus nicht frei ist, sei eines hier mit Nachdruck festgestellt: Was in den exakten Wissenschaften an philosophischer Klärung grundsätzlicher Begriffe und Anschauungen geleistet worden ist, das geschah ohne Mitwirkung der Fachphilosophie. Man kann kaum einen Philosophen namhaft machen, der durch einen neuen Gesichtspunkt oder eine originelle Fragestellung einen fruchtbaren Anstoß in der Grundlagen- und Methodenforschung der mathematischen und Naturwissenschaften gegeben hätte. Die Philosophen unter den Fachwissenschaftlern haben die schwierige Arbeit über die grundlegenden Probleme allein geleistet. Das sollte doch zu denken geben.

Und so breitet sich unter den Einzelwissenschaftlern immer mehr die Überzeugung aus, daß auch die erkenntnistheoretischen Probleme, auf die die fachwissenschaftliche Arbeit immer wieder stößt, von der Einzelwissenschaft selbst aus zu lösen sind. Man wendet sich deshalb immer weniger in schwierigen erkenntnistheoretischen Situationen an die Philosophie, die vielfach noch zu sehr befangen ist in der Ideenwelt vergangener philosophischer Systeme. Die Zeiten sind endgültig vorbei, wo die Philosophie den unbestrittenen Anspruch erhob, in allen letzten und prinzipiellen Fragen für die einzelnen Wissenschaften die höchste Instanz zu sein. Nur aus der Verkennung dieser Tatsache ist die despektierliche Art zu verstehen, womit den Physikern der billige Rat gegeben wird (Heft 3, S. 85), richtig messen zu lernen. Es ist heute dringend zu fordern, daß die Philosophen zu den Physikern gehen und lernen, was eine Messung ist, wie Messungen auszuwerten und aus ihnen die Wirklichkeitsverhältnisse herauszudeuten sind. Nicht eher haben die Philosophen ein Recht, in den prinzipiellen Fragen der Physik mitzureden.

Was endlich das Schweigen Einsteins und der Relativitätstheoretiker gegenüber den Angriffen der Gegner betrifft, so ist dies durchaus kein asylum ignorantiae, wie die Gegner triumphierend die Mitwelt glauben machen wollen. In den grundlegenden Werken über die Relativitätstheorie und auch in den guten elementaren Darstellungen ist alles Denkungewohnte und mit scheinbaren inneren Widersprüchen Behaftete hinreichend besprochen. Wozu soll denn alles doppelt und dreimal gesagt werden?

Der Philosophie ist hier eine übergeordnete, ja auch gleichberechtigte selbständige Stellung als besonderes Erkenntnisgebiet den exakten Wissenschaften gegenüber, soweit es sich um deren im eigentlichen Sinne philosophische Probleme handelt, abgesprochen worden. Genau so aber wie die exakten Wissenschaften werden auch die übrigen Wissenschaften von sich aus zur Lösung ihrer grundlegenden Probleme zu gelangen suchen und den Anspruch der Philosophie, in solchen Fragen ebenfalls gehört zu werden, ablehnen. Und das ist auch tatsächlich der Gang der Entwicklung: Die Wissenschaften emanzipieren sich von der Philosophie und entziehen dadurch dieser als einem selbständigen, eigenartigen Wissens- und Erkenntnisgebiet den Boden. Alles, was in den Bereich des Erkennbaren und sinnvoll Fragbaren fällt, ist unter die einzelnen Wissenschaften aufgeteilt, und dahin gehören auch die Probleme der Erkenntnistheorie und Naturphilosophie. Jede Aussage, sofern ihr wissenschaftliche Bedeutung zukommt, ist eine Aussage im System einer Einzelwissenschaft. Außerhalb des Bereiches der Wissenschaften gibt es nicht noch ein besonderes Gebiet philoso-

philscher Wahrheiten, d. h. ein System von Urteilen über Erkenntnis und Wirklichkeit, die Grundlage und Abschluß alles Wissens bilden. Die Philosophie ist keine Wissenschaft.

Wenn die Philosophie nun auch nicht die grundlegende und abschließende Wissenschaft im herkömmlichen Sinne ist, so ist sie doch in einem anderen Sinne auch heute noch der letzte Grund, der eigentliche Urquell aller Wissenschaften. Denn jede Wissenschaft ist nur insoweit Wissenschaft, als sie Philosophie ist, d. h. insoweit sie ihre Arbeit und Ziele unter den Gesichtspunkt prinzipieller Fragestellungen rückt, sich also stets der Notwendigkeit erkenntnistheoretischer Besinnung bewußt bleibt, und andererseits die letzten Gründe des Zusammenhangs des jeweils erreichten Wissens als Abschluß erstrebt. So ist Philosophie in jeder Wissenschaft, unlösbar und notwendig mit ihr verbunden, wie die Seele mit dem Leib, aber so wenig außerhalb der Wissenschaften, wie die Seele außerhalb des Leibes. Gemäß dieser engen Verbindung zwischen Philosophie und Wissenschaft heißt philosophieren nichts anderes, als die insbesondere fundamentalen Aussagen und Begriffe der einzelnen Wissenschaften auf ihren letzten und eigentlichen Sinn hin zu analysieren und zu klären[1]). Eben deswegen ist auch die Einsteinsche Relativitätstheorie in des Wortes tiefster Bedeutung eine philosophische Entdeckung. Denn sie besteht in der erkenntnistheoretischen Richtigstellung des Zeitcharakters, der durch das vermeintliche Merkmal der Absolutheit bisher verdeckt war. An dem Beispiel der Relativitätstheorie erkennt man deutlich, daß die entscheidenden Wendepunkte in der Entwicklung einer Wissenschaft einer ihrem Wesen nach philosophischen Besinnung ihren Ursprung verdanken. Der Philosoph im Forscher befähigt diesen erst zu wirklich bedeutenden Leistungen in seiner Wissenschaft. Mit anderen Worten: die Philosophie ist die Mutter aller Wissenschaften.

Dr. Fritz Bungart, Xanten.

V. Gerechtigkeit in unserer Aussprache

Zu der hierüber bereits H. 5, S. 148 ff. geführten Erörterung gingen mir die zwei folgenden Briefe zu:

Erwiderung an Herrn Dr. J. Vida (Heft 5, S. 148 f.)

Die Leser dieser Zeitschrift werden, soweit sie an der Erörterung des Gottesproblems interessiert sind, schwerlich die in seinem Briefe (Jahrg. 1931, Heft 5, S. 148 f.) gegen die Aussprache über dieses Problem gerichteten Ausführungen des Herrn Dr. J. Vida beifällig aufgenommen haben. Denn es ist in der Tat kaum zu verstehen, wie jemand, der unvoreingenommen die Diskussion über das Theodizeeproblem verfolgt hat, den Eindruck hat gewinnen können, als solle dieses Problem in einen dem Gottesglauben ungünstigen Sinne „in überaus leichter Weise und kurz erledigt werden". Keinem von denen, die zu dem Problem das Wort ergriffen haben, wird im entferntesten eingefallen sein, zu glauben, er habe nun Endgültiges zu dem Problem vorgebracht und damit „auf einigen Seiten" zu seiner Erledigung beigetragen. Nur in bezug auf eine, aber mehr äußere Seite des Problems kann man in wenigen Seiten zu einem endgültigen Ergebnis kommen, nämlich in bezug auf die sog. Gottesbeweise, insofern diese Anspruch erhalten auf wissenschaftliche Strenge des Beweisverfahrens. Eine genauere logische Analyse deckt da bald Unzulänglichkeit und unbegründete Behauptungen in den Grundvoraussetzungen und Sprünge in den Schlußketten auf, und man merkt schnell, daß das vorschwebende Beweisziel den versteckten, eigentlichen Beweisgrund abgibt.

Welchen Sinn soll aber die Aussprache überhaupt noch haben, wenn nur „einige Philosophen in Stichworten miteinander" diskutieren durften über Dinge, die nicht nur den Philosophen, sondern jeden Menschen am tiefsten angehen? Oder sollen vielleicht nur solche Auffassungen zu Worte kommen dürfen, die mit überlieferten, durch kirchliche Lehrentscheidungen geheiligten Glaubenssätzen übereinstimmen? Man

[1]) Das ist aber nur durch wissenschaftliches, d. h. streng sachliches und systematisches Denken möglich. Insofern darf doch gesagt werden: Philosophie ist „Wissenschaft". A. M.

muß leider immer wieder feststellen, daß kritische Haltung gegenüber altehrwürdigen theologisch-philosophischen Gedankengängen zum Theodizeeproblem schon aufgefaßt wird als Angriff gegen den religiösen Glauben überhaupt. Mir ist eine solche Einstellung gegenüber kritischem Denken von Jugend auf nur zu bekannt. Aber wir wollen doch als denkende Menschen uns Rechenschaft geben auch über unseren religiösen Glauben und empfinden dementsprechend das Bedürfnis, mit anderen ernst denkenden und ehrlich nach Klarheit strebenden Menschen unsere Gedanken auszutauschen über Dinge, in denen die so heiß ersehnte Klarheit uns nicht als ein Geschenk von oben beschert wird, sondern in beharrlichem, ernstem Ringen erst gewonnen werden muß. Diese Sachlage ist für den „in der Philosophie unbewanderten", aber selbständig denkenden Menschen genau dieselbe wie für den philosophisch Gebildeten. Soll da etwa ein Problem, das die „Besten von Jahrhunderten" nicht nur immer wieder beschäftigt, sondern auch oft vor ernste Zweifel und Bedenken gestellt hat, dann einfach totgeschwiegen werden? Niemand, dem es wirklich Ernst ist mit der Grundforderung aller Philosophie nach kritischer Selbstbesinnung des Denkens, wird sich in einem solchen Sinne verpflichtet fühlen, selbst dann nicht, wenn Gefahr besteht, Glaubenszweifel zu erwecken, die nun einmal keinem denkenden Menschen in ihrer ganzen niederdrückenden Schwere erspart bleiben. Und man kann denen, die durch eigenes Nachdenken oder ein erschütterndes Erlebnis in den verwirrend weitverzweigten Fragenkomplex des Theodizeeproblems hineingeraten sind, keinen mit allen Seiten des Problems besser vertrauten Führer wünschen als den Herausgeber dieser Zeitschrift. Desto mehr berührt es schmerzlich, wenn behauptet wird, daß die sachliche und vornehme, auf jede religiöse Einstellung so verständnisvoll und mit solchem verantwortungsvollen Ernst eingehende Diskussionsführung die Gefahr der Einseitigkeit und Tendenz nicht vermeide und „den Forderungen nach makelloser Ehrlichkeit und Unvoreingenommenheit" nicht genüge.

Dr. J. V. beklagt sich mit Unrecht über den Mangel an „ernster Färbung" in der Aussprache. Denn erstens trifft das sachlich nicht zu und zweitens haben auch Theologen und theologisch gerüstete Kenner der Religionsphilosophie, die nach seiner Ansicht ein höheres Niveau gewährleistet hätten, es kaum für nötig gehalten, das Wort zu ergreifen, obwohl sie zu Gegenäußerungen mehr als einmal aufgefordert wurden. (Vgl. u. a. Jg. 1929, Heft 7, S. 204 ff.). Dr. Fritz Bungart, Xanten.

Sehr geehrter Herr Professor!

Mit Erstaunen las ich den so scharf angreifenden Brief des Herrn Dr. Imre Vida aus Ungarn.

Wem Philosophie soviel geworden ist, wie Mutter Erde, in der alle unsere Kräfte verwurzelt sind, der darf sich, wie ich es hiermit tun will, gewiß an einer Aussprache beteiligen.

Herr Dr. J. V. sagt: „Es wäre an sich noch keine Sünde, wenn einige Philosophen in Stichworten miteinander diskutierten, wenn es sich hier nicht auch um eine andere Sache handelte: es liegt nämlich die Gefahr nahe, daß die Leser von ‚Philosophie und Leben' in einseitiger und tendenziöser Weise geführt werden." —

Gegen letztere Bemerkung muß ich entschieden Stellung nehmen, denn wer wirklicher „Wahrheitskämpfer" ist, läßt das Banner der Wahrheit nicht mit Schmutz bewerfen ... „Wahr sein", heißt „sachlich" sein, heißt alle persönlichen Gründe und Gefühle ausschalten.

Philosophie will nicht die Religion an und für sich abweisen, sondern sie letztlich durch Aufsuchung ihrer Grundbasis mit sich versöhnen und die ewigen Wahrheiten in der „Wissenschaft des Geistes" beleuchten. Philosophie und Religion muß wieder „Eines" werden, wie in früheren Zeiten, denn es gibt nur eine Wahrheit und ihr dient Wissen und Glaube in gleicher Weise. Wenn Philosophie nicht das Wort „Gott" gebraucht, sondern Urkraft und Urgrund, so sucht sie nicht die Wahrheit zu leugnen, sondern ihren Begriff zu „erweitern". Wir sehen, wie die Völker im Kindheitsstadium Bilder brauchten, um sich Gott vorstellen zu können, daß aber der Mensch, je geistiger

er wird, auch seine Auffassungsform des Göttlichen ändert. Der Philosoph weiß, daß nur „Überpersönliches" groß ist, wie sollte er da seinen Gott noch „verpersönlichen" wollen ... Vor unseren Augen zeigen sich immer neue Prozesse der Auflösung, denn der Aufstieg zu einem neuen Zeitalter beginnt!

Professor Verweyen sagt: „Man könnte von einer großen modernen Enttäuschung reden und darunter verstehen den Inbegriff aller seelischen Vorgänge, die sich an die Erschütterung des naiven kindlichen Glaubens an die Lehren der Väter knüpfen. Seitdem der Mensch seinen Kinderglauben im Widerspruch zu den Tatsachen der Natur, der Geschichte und des eigenen Innenlebens fand, seitdem er begann in der Wirklichkeit das Walten von Mächten zu spüren, die ihn zu zermalmen drohen, verfiel er dem Verhängnis allgemeiner Skepsis. Vielgestaltig wie die Ziele des Erkennens und das Leben überhaupt, sind die Probleme, welche sich an die Bedeutung des Zweifels knüpfen. Wer den Menschen das Recht zur Skepsis raubt, versündigt sich an dem heiligen Gesetz des Werdens. Denn der Zweifel ist ein Signal der Selbständigkeit, die nach rechter Lenkung und nicht nach Unterdrückung verlangt. Redlich laßt uns mit- und umeinander kämpfen in allen Angelegenheiten des öffentlichen und privaten Lebens, so oft reale oder ideale Forderungen uns zu Gegnern machen! Aber im Streite noch laßt uns eingedenk bleiben, daß wir alle zuletzt das gleiche Menschensehnen in uns bergen und dem Lichte ‚einer Sonne' entgegenstreben. Wir nennen das Licht dieser Sonne: ‚Wahrheit und Gerechtigkeit!'" „In uns ist das Himmelreich!" In uns ist die schöpferische Kraft, der gestaltende Lichtfunke, der geheimnisvoll verbunden ist mit der großen Ursonne alles Werdens. Nur wer die Seligkeit des Schaffens, die Entfaltung der besten Kräfte in sich verspürt, kann die Heiligkeit inneren Erlebens begreifen. Aber erst durch die volle Redlichkeit eigener Zielsetzung werden wir zu den schöpferischen Quellen in uns vordringen. Dann wird eine neue Kirche entstehen (ein neuer Himmel und eine neue Erde, wie sie ja auch die Bibel prophezeit), wie der amerikanische Philosoph Emerson so schön sagt: „Sie wird entstehen auf dem Grunde sittlicher Wissenschaft, zuerst kalt und nackt, wiederum ein Kindchen in einer Krippe, die Algebra und Mathematik sittlichen Gesetzes, die Kirche für Menschen der Zukunft, ohne Schalmeien, ohne Psalter und Harfen. Aber ihre Balken und Träger werden Himmel und Erde sein, Wissenschaft ihr Sinnbild und ihre Erläuterung, und bald genug wird sie Schönheit, Musik, Malerei und Dichtung um sich sammeln. Nie war eines Stoikers Lehre so ernst und anspruchsvoll, wie diese sein wird. Sie wird den Menschen heimsenden zu seiner Einsamkeit im Mittelpunkt des Weltalls; sie wird ihn schamrot machen über seine Glaubensgemeinden, über sein bettelhaftes Beten; sie wird ihn erkennen lassen, daß er die meiste Zeit nur sich selber zum Freunde haben darf. Keine Hilfe bei seiner Arbeit darf er erwarten; kein Gefährte wird mit ihm wandeln. Der namenlose Gedanke, die namenlose Kraft, das überpersönliche Herz, — sie allein können ihm Stütze sein, auf die er in Zuversicht hoffen darf. Er bedarf nur seines eigenen Urteils; kein guter Ruf kann ihm helfen, kein schlechter Ruf kann ihm schaden: die Gesetze sind seine Tröster, die guten Gesetze selber sind lebendig. Sie wissen, ob er sie gehalten hat, sie beseelen ihn mit dem Antrieb einer großen Pflicht und mit einem unendlichen Gesichtskreise. Ehre und Glück sind des Menschen Teil, der stets die Nachbarschaft des Großen erkennt."

Der Philosoph leugnet niemals die geistigen und schöpferischen Kräfte; es ist also nicht angebracht, einen solchen Menschen aus „christlicher Liebe" heraus gottlos zu nennen und ihm Beleidigungen an den Kopf zu werfen, die er nicht verdient.

Mit vorzüglicher Hochachtung

A. Strauß, Nürnberg.

[Der vorstehende Brief mag Herrn Dr. Vida beweisen, daß meine — wie er sagt (Heft 5, S. 148) — „Gott-losen Auffassungen" die Schreiberin des Briefes in ihrem religiösen Gefühl jedenfalls nicht gekränkt haben. Er selbst wendet sich nunmehr dagegen, daß ich überhaupt Raum für „Aussprache" gebe — also gegen das, was viele unserer Leser ganz besonders an „Philosophie und Leben" schätzen. Hören wir seine Bedenken!]

Sehr geehrter Herr Professor!

Ich danke Ihnen für die Veröffentlichung meiner Zeilen. Gestatten Sie mir, daß ich das, was ich zu sagen habe, ein wenig zugespitzt gebe. Die notwendige Kürze macht es mir unerläßlich.

Wenn Ihr wertes Blatt, wie die anderen atheistischen und theistischen Zeitschriften, allein nur Ihren Auffassungen entsprechende Mitteilungen veröffentlichte und keine Diskussion hätte, so könnte niemand etwas dagegen einzuwenden haben, ohne denselben Einwand auch gegen die 99 Prozent aller Zeitschriften zu erheben.

Ihre Bemerkungen über die angeblichen französischen „Wortführer der Klerikalen" und über den „Satz des zu vermeidenden Widerspruchs" treffen mich keineswegs. Ich habe doch niemals behauptet, daß die Zweifelnden „einfach zur Ruhe zu verweisen" sind. Nur das behaupte ich, daß der durch äußerliche Umstände erreichte Schein des unbedingten, immerwährenden Sieges in der Diskussion durchaus nicht richtig ist.

Ganz andere Überzeugungskraft haben diejenigen Äußerungen, die gegenüber allen Einwendungen der Gegner siegreich bleiben, als diejenigen, die man einfach äußert und begründet. Und Ihre Diskussion nimmt den Schein der ersteren an. Sie führen vor Tausenden von nicht-bewanderten Lesern eine Aussprache über die elementarste und höchste Sicherheit fast aller Zeiten, bei der Ihre auffallende geistige Überlegenheit und Bildung gegenüber den meisten Teilnehmern, weiterhin der Umstand, daß Sie sowohl Disputant als Schiedsrichter in einer Person sind, immer wieder zum Siege führt. Dieser Sieg gibt eine Gelegenheit zur Irreführung denen gegenüber, die die Sache nicht fähig sind zu durchschauen.

Ich glaube gern, daß Sie ehrliche Wahrheitsliebe in die Diskussion geführt hat, aber sie müßte Sie dazu bringen, daß Sie gegenüber den billigen, durchsichtigen Siegen zu bleibenden Ergebnissen kommen. Sie müßten über das Gottesproblem sich nicht mit Gelegenheitstheologen, sondern mit der Geschichte und der Gegenwart der Philosophie auseinandersetzen, bzw. wenn sie diskutieren wollen, mit ihren Vertretern die Diskussion aufnehmen. — So ist es, wie wenn ein Kaufmann neben seine Ware eine wertlose andere stellt und sagt: „So ist meine Ware und so ist die der anderen." „Dies sind meine Argumente, und diese Erbärmlichkeiten die Antwort des Theismus."

Was Sie über den „reichen Prasser" und den „armen Lazarus" sagen, das könnte man auch sehr leicht gegen Sie wenden. Wenn die Fachleute die „Prasser" und die Nichtfachleute der „arme Lazarus" sind, folgt dann vielleicht daraus, daß es richtiger ist, sich mit dem armen Nichtbesitzenden in Tauschhandel einzulassen, als ihnen vorbedingungslos zu schenken, wie die Kirche es macht?

Ich verbleibe hochachtungsvoll ihr sehr ergebener

Dr. phil. Imre Vida, Berlin.

Sehr geehrter Herr!

Wenn Sie andeuten, daß in der Diskussion über das Gottesproblem für die Lehre vom persönlichen Gott (Theismus) nur „Erbärmlichkeiten" von „Gelegenheitstheologen" vorgebracht wurden, so unterschätzen Sie m. E. sehr diese Beweisgründe — es sind die mir aus Geschichte und Gegenwart christlicher Philosophie und Apologetik wohl bekannten —, und Sie übersehen, daß zwei Theologen von Fach von katholischer Seite an der Aussprache teilgenommen haben: der Jesuitenpater Erich Wasmann (Jg. 1929, H. 7) und der Religionslehrer Studienrat Eller (Jg. 1930, H. 11). Wenn nicht noch mehr katholische Theologen sich daran beteiligt und die Gelegenheit ergriffen haben, von ihrem theologischen Wissen „vorbedingungslos zu schenken, wie die Kirche es macht" (um Ihre Worte zu gebrauchen), so ist das nicht meine Schuld. Ich hatte ausdrücklich katholische Theologen zur Beteiligung aufgefordert (Nov.-Heft 1929, S. 335 ff.). Sie hätten dadurch auch Gelegenheit gehabt, die katholische Auffassung der Gottesfrage vor Lesern darzulegen, an die wohl meist die katholische Literatur nicht gelangt.

Wenn Sie aber, sehr geehrter Herr, immer wieder von „Siegen" in der Diskussion reden, so verraten Sie damit eine Auffassung, die mir dem Ernst und der Bedeutung der Sache wirklich nicht zu entsprechen scheint. Halten Sie wirklich die an der Diskussion Beteiligten für so — unreif, daß es ihnen darauf ankomme, den „Gegner zu besiegen"? Können Sie sich nicht vorstellen, daß es ihnen lediglich — ohne an die eigene Person, an „Sieg" oder Niederlage zu denken — darum zu tun ist, ihre Ansichten, ihre Gründe und ihre Bedenken ganz offen und sachlich darzulegen, und dadurch nicht einander zu „bekämpfen", sondern einander im Suchen zu helfen — eben aus christlicher Liebe heraus?

Jedenfalls habe ich diese (wie alle sonstigen „Aussprachen") nie anders aufgefaßt. Ich darf hier die Sätze anführen, die ich dem Artikel des Pater Wasmann und eines anderen Theisten hinzufügte (Jg. 1929, H. 7, S. 191): „Zunächst habe ich den beiden Herren herzlich zu danken, daß sie so eingehend und sachlich auf meine Fragen geantwortet haben.

Es kann nicht die Aufgabe der Erörterung eines so gewaltigen Problems in der hier gebotenen Kürze sein, daß man einander zu „bekehren" oder zu „widerlegen" versucht. Vielmehr ist dem Sinne unserer Zeitschrift dann Genüge geschehen, wenn verschiedene philosophische Richtungen ihre Grundauffassung selbst darlegen. Dadurch ist dem kritischen Leser authentisches Material geboten, um selbst zu entscheiden."

Sie selbst, sehr geehrter Herr, haben zur sachlichen Diskussion des Gottesproblems nichts beigetragen. Sie haben sich begnügt, mir vorzuhalten, mein Verhalten sei wohl nicht „völlig vereinbar mit den Forderungen nach makelloser Ehrlichkeit und Unvoreingenommenheit" (Jg. 1931, H. 5, S. 149) und ich nutze meine „Siege" zur „Irreführung" aus. Auch hier glaube ich, daß unsere Leser — denen ich allerdings etwas mehr „Kritik" zutraue als Sie — authentisches Material haben, um sich ein Urteil zu bilden über Ihre Bedenken gegen unsere „Aussprache".

Sie charakterisieren diese „Aussprache" liebevoll und geschmackvoll — schließlich als „Tauschhandel" und empfehlen mir, lieber „vorbedingungslos zu schenken".

Vielleicht mag einem Angehörigen des ungarischen „Herrenvolkes" die Haltung eines „gnädigen Herrn", der „bemütig" Bettelnde „vorbedingungslos" beschenkt, besonders sympathisch erscheinen.

Uns Deutschen erscheint diese Art der Beziehung von Mensch zu Mensch nicht recht vereinbar mit Menschenwürde. Ich für meine Person sehe jedenfalls in den Lesern Kameraden im gemeinsamen Suchen nach Wahrheit, und ich bin mir bewußt, der „Aussprache" selbst Wertvolles zu verdanken. — Aber vielleicht schwebt Ihnen vor ein Schenken aus reiner Liebe, die alles kleinmenschliche Überlegenheits- und Herrengefühl überwunden hat! Dann sei Ihnen gesagt: Wahrheit, wenigstens philosophische Wahrheit, läßt sich weder „schenken" noch einfach „empfangen", sie muß erarbeitet werden. Und dabei einander zu helfen, scheint mir ein Gebot der Liebe. Wir sind beide einig in der Schätzung der Liebe. Vielleicht konnten Sie unserer Aussprache entnehmen, daß Sie die Tragweite der Liebe noch umfänglicher und tiefer erfühlen sollten. Bei meinem letzten Briefe machte ich Sie darauf aufmerksam, daß Liebe auch Gerechtigkeit einschließen muß; diesmal sei betont, daß wertvolle Kritik nur aus Liebe hervorgeht — denn nur das verstehen wir wirklich, was wir lieben. — Positive Kritik aber setzt tiefes Verstehen voraus. Prüfen Sie selbst, ob Ihre Kritik beruht auf einem wirklich liebevollen Verständnis vom Wesen und Sinn unserer „Aussprache".

Hochachtungsvoll
A. M.

Daß meine Bemühungen um Gerechtigkeit in der Aussprache doch auch bei Katholiken auf besseres Verständnis treffen als bei Herrn Dr. B., beweist der folgende Brief, der mir gerade bei Redaktionsschluß von einem württembergischen Pädagogen zuging:

Zu dem Angriff im Maiheft S. 148

Wenn ich in dieser Angelegenheit das Wort ergreife, so geschieht dies nicht in der Absicht, dem Herausgeber von „Philosophie und Leben" zur Verteidigung beizuspringen. Dies hat Herr Prof. Messer nicht nötig, was seine Entgegnung zur

Genüge beweist. Ich möchte nur hervorheben, daß die feine Art und Unparteilichkeit, mit der die Leitung der Monatsschrift geführt wird, geradezu vorbildlich ist, was sicherlich alle vorurteilsfreien Leser gerne bestätigen werden. — „Philosophie und Leben" soll kein Tummel- und Sportplatz sein, wo sich verschiedene Ansichten und Meinungen rechthaberisch gegenseitig bekämpfen — eines eitlen Sieges wegen —, sondern eine Stätte, eine Arena des Geistes, der ohne jegliche Nebenabsicht nur der Erforschung und Ergründung der Wahrheit dient, selbst wenn diese nicht angenehm wäre. — Der Standpunkt, den Theologie und christlicher Glaube dem Theodizeeproblem gegenüber einnehmen, ist wohl allen Lesern zur Genüge — ja, zum Überfluß bekannt, da sie im Religionsunterricht von Jugend auf in dieser Richtung bearbeitet wurden. Daher kann man auch auf den angekündigten Vortrag von Herrn Dr. J. V. nicht sonderlich gespannt sein, denn er wird vom christlichen Standpunkt aus nichts Neues beibringen. Wenn sodann bei dem Hin und Her der verschiedenen zum Wort kommenden Weltauffassungen Herr Prof. Messer in der von ihm bekannten sachlichen, gründlichen Weise bald aufklärend und beruhigend, bald berichtigend und ergänzend eingreift und auf philosophischer Grundlage zurechtsetzt, so sind wir ihm stets dankbar dafür. Zum Theodizeeproblem, das jedem denkenden Menschen zu schaffen macht, möchte ich sagen, daß sich eine Welt ohne Spannungen und Gegensätze nicht denken läßt. Ohne das Böse gäbe es auch keinen Kampf um und für das Gute.

Oberlehrer G. H.

Zum **Abschluß dieser Diskussion** über die Art unserer Aussprache wie der Erörterung des Theodizeeproblems nur noch dies:

Gewiß bleibt das Problem in seiner Dunkelheit und Riesengröße bestehen. Aber unsere Besprechung dürfte für alle, die guten Willens daran teilgenommen haben, nicht ohne positives Ergebnis geblieben sein. Schon der Eindruck, daß Welt- und Menschenleben viel rätselhafter sind, als man in der „freundlichen Gewohnheit des Daseins" meist annimmt, wäre ein solches Ergebnis, das ebensosehr zu religiösen Gefühlen gegenüber dem letzten Daseinsgrund, dem Urwesen, anregen kann, wie zu weiterem philosophischen Suchen. Sodann werden kirchlich Gläubige wie Suchende einander besser verstanden haben. Die ersteren werden innegeworden sein, daß die Bedenken gegen den christlichen theologischen Gottesbegriff und die üblichen „Gottesbeweise" nicht aus Böswilligkeit, Gottlosigkeit, Hochmut und ähnlichen Quellen zu stammen brauchen, sondern aus reinster Wahrheitsliebe und ernstester Gewissenhaftigkeit hervorgehen können. Die „Suchenden", d. h. die lediglich auf philosophischem Wege um eine Welt- und Lebensanschauung sich Mühenden, werden aus der Tatsache, daß die Gläubigen trotz jener Bedenken an ihrem Glauben an einen persönlichen, gütigen Gott festhalten, ahnend verstehen können, wieviel dieser Glaube an Trost, Stärke und sittlichem Halt zu geben vermag. So wird die Überzeugung gefördert, daß auf beiden Seiten „Menschen" stehen, die sich ehrlich achten, ja auch lieben können.

A. M.

Besprechungen

Brann, H. W. Nietzsche und die Frauen. Leipzig, Meiner. 1931. VII, 214 S. Geh. 6,50 Mark, geb. 8,50 Mark.

„Du gehst zum Weibe — vergiß die Peitsche nicht" — dies „Zarathustra"-Wort pflegt das einzige zu sein, was der „Gebildete" über Nietzsches Verhältnisse zum weiblichen Geschlechte weiß. Es paßt ja auch gut zum Bild des „Herrenmenschen", das man sich in der Regel von Nietzsche macht. Daß jenes Verhältnis durchaus nicht so einfach liegt, daß es sehr viel reicher, verwickelter, tiefer ist, das enthüllt dies Buch. Es leistet damit etwas, was in der bisherigen Nietzsche-Literatur, so riesenhaft sie ist, noch nicht annähernd mit dieser Gründlichkeit und Feinheit psychologischen Verstehens geleistet worden ist. Es enthüllt damit auch von einer neuen Seite her die tiefe Tragik von Nietzsches Leben und rückt ihn uns so menschlich näher. A. M.

Michel, Otto. Weg und Wesen. Aphorismen. Heidelberg. Meister. 73 S. Geh. 2,— Mark, geb. 3,— Mark.

Ein Büchlein, reich an guten und tiefen Gedanken in gewählter Form. Fr.

Pius XI., Rundschreiben über die christliche Ehe vom 31. Dezember 1930. Amtlicher deutscher Text. Freiburg i. Br., Herder. 58 S. 1 Mark.

Bei der so lebhaften Diskussion von Reformvorschlägen hinsichtlich der sittlichen und rechtlichen Regelung des Geschlechtslebens wird meist nicht nach Gebühr beachtet, daß die noch offiziell „herrschenden" Anschauungen im wesentlichen die der katholischen Kirche sind. Es ist darum wichtig, diese in ihrer reinen und authentischen Form kennenzulernen. Die Enzyklika des jetzigen Papstes („casti connubii") bietet Gelegenheit dazu.

Augustinus. Bekenntnisse. Übers. vom Grafen v. Hertling. 49.—53. Tausend. Freiburg i. Br., Herder. Leinen 4,40 Mark.

Daß dies Werk auch uns Heutigen noch etwas bedeuten kann, wird sich dem Leser beim Studium dieser trefflichen Übersetzung leicht erschließen.

Alberim. Die deutsche Philosophie in Argentinien. Charlottenburg 2. Hendrick. Kart. 3,— Mark, geb. 3,60 Mark.

Jeder, der für die Wirkungen deutschen Geisteslebens im Ausland interessiert ist, wird diese trefflich orientierte Arbeit mit Gewinn lesen. B.

Engelhardt, Victor. Weltbürgertum und Friedensbewegung in Vergangenheit und Gegenwart. Bd. 1. Neuer Breslauer Verlag. 1930. 201 S. Kart. 4,— Mark, geb. 5,— Mark.

Bei der hohen Bedeutung der Friedensidee für die ganze Zukunft der Kulturmenschheit ist dieses auf 3 Bände berechnete Werk sehr zu begrüßen. Schon dieser 1. Band, der die Friedensbewegung im Orient, in der Antike und im Mittelalter darstellt, ist eine äußerst wertvolle Ergänzung zu jedem Geschichtswerk; daher sei er unseren Geschichtslehrern warm empfohlen. Fr.

Der Leuchter. Bd. 9. 1930/31. 1. Heft. Darmstadt, Reichl. 144 S. 6,— Mark (der Band in 3 Heften 18,— Mark.

Bedeutsame Geistesrichtungen unserer Zeit machen sich in den Aufsätzen geltend — nicht immer solche, die uns wertvoll erscheinen. So können wir die Preisgabe der Autonomie bei Krieck (Aufgabe der deutschen Bildung) und die Selbstwegwerfung der Menschen bei Gogarten (Religiöse Aufgabe der Gegenwart) nicht billigen. Zustimmen können wir dem Kampf E. Diesels gegen eine Überschätzung des Technischen und dem Nachweis H. de Mans, daß der marxistisch-historische Materialismus „bürgerlichen" Ursprungs ist; endlich der besonnenen Würdigung der Astrologie durch J. Aebly.

Am 12. Juli ist meine liebe Frau Paula Messer-Platz, die mit mir diese Zeitschrift leitete, nach längerer schwerer Krankheit verschieden. August Messer.

Aufsätze können z. Z. nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind willkommen.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886, Wien 156712), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Unverlangt eingesandte Schriften werden nach Ermessen der Schriftleitung besprochen. Rücksendung findet nicht statt.

Verantwortlich: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, Gießen, Stephanstr. 23. — Wenn nichts Gegenteiliges bemerkt ist, wird vorausgesetzt, daß Zuschriften an den Schriftleiter in der „Aussprache" (ohne, auf Wunsch mit Namensnennung) verwendet werden dürfen. Für unverlangte Manuskripte wird nicht gehaftet. Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.